الجمهورية الجزائـرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري – قسنطينة -

كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

الرقم التسلسلي:

استراتيجية التجديد الثـقافي في المجتمعات العربيـة في ظل العولمة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم اجتماع التنميـة

من اعداد:

- عبد الرزاق أمقران

تحت إشراف

أ.د. توهامي ابراهيم

أعضاء لجنة المناقشة

1- أ.د. دليمي عبد الحميد	جامعة قسنطينة	رئيسا
2- أ.د. توهامي ابراهـيم	جامعة سكيـكدة	مشرفا
3- أ.د. دبـلة عبد العـالي	جامعة بســكرة	مناقشا
4- أ.د. قـيرة اسماعــيل	جامعة سكـيكدة	مناقشا
5- أ.د. بن نــوار صالـح	جامعة أم البواقي	مناقشا
6- د. بولمـزاود السعـيد	جامعة قسنطيـنة	مناقشا

السنة الجامعية 2011/2010

إهداءات

❖ أهدي هذا العمل لأبنائي الثلاثة:أنس،رقية،عبد الغفورداعيا الله الصحة و العافية حتى أرعاهم و أخدمهم.

❖ العمل مهدى للزوجة المحترمة التي ضحت بالكثيرمن أجلي،وتقاسمت معي في الدرب الطويل للحياة ،الحلو والمر، ولم تثنها مصاعب الحياة عن بذل المزيد من العطاء.

❖ أهدي العمل لأخي عبد العزيزأمقران الذي لولا صفعاته و توبيخاته و مساندته في مرحلة الطفولة،ما كان لأن أبلغ ما بلغته.

❖ لن أنسى الأم المحترمة و أدعو لها بموفور الصحة و طول العمر.

❖ لن أنسى أفراد العائلة:هاجر،سارة،سوداء،بشير،شريف.

❖ الإهداء الخاص حق أخي و صديقي رشيد داود الذي وحده ملأ الفراغ حينما ضاقت الدوائر من حولي.

❖ الإهداء الخاص الثاني حق الصديق العزيزعصام توفيق قمرالذي صنع لي إسما في فضاء الدول العربية.

الأستاذ عبد الرزاق أمقران

فهرس المحتويات.

مقدمـــــــة

مقدمـــــــــة

لم يكن اهتمام المجتمعات العربية بالثقافة إلى وقت قريب، يفلت من النظرة القطاعية التقنية التي تميل إلى لغة الميزانيات و كيفية استهلاكها على حساب المضامين و غايات المضامين. الثقافة عندما ينظر إليها كقطاع ضمن قطاعات أخرى ترصد لها ميزانيات يجب أن تستهلك قبل نهاية السنة تعكس صورة ثقافة سطحية و متسرعة، يراد لها أن تبقى على الهامش في حين تسير الدول و المجتمعات بوتيرة قطاعات أخرى توصف بأنها ذات جدوى و بالتالي هي مربحة.

هذا التصور للثقافة استمد اسباب ظهوره و انتشاره ومن ثم استمراره من التوجه الغالب الذي هيمن على التنمية في المجتمعات العربية لعقود، التنمية القائمة على المتغيرات الاقتصادية.

عندما خبرت المجتمعات العربية هذا النمط من التنمية و أيقنت أنها عجزت عن ضمان التقدم و التطور و إحداث التغيير المنشود، التفتت إلى الثقافة و شرعت العديد منها بجعل الثقافة محورا للتنمية. بالطبع تحسن وضع الثقافة بالمقارنة بما سبق، لكن وتيرة التغيير بقيت بطيئة. التوجه هذا أملته الأوضاع الداخلية للمجتمعات العربية، و لكن أملته و بشكل أساسي الظروف العالمية التي تتفاعل معها المجتمعات العربية.

أفاقت المجتمعات العربية من غفوتها، فاكتشفت أن المجتمعات الغربية أنهت مشروع بناء الإنسان المتشبع بقيمها و حضارتها و هي الآن تجني ثمار هذا البناء الشاق و المضني. إنسان لا يعرف المحال منفذا إليه؛ روح المخاطرة هي أسمى قيمه. يحقق اكتشافات علمية تلو الأخرى و كل إنجاز علمي يدفعه دفعا إلى إنجازات تالية باهرة، الكثير منها غير طبيعة العلاقة بين الإنسان و الإنسان، و الإنسان بالطبيعة.

في هذا الوقت، لم تستطع المجتمعات العربية، و بما تمثله الثقافة التقليدية من ثقل و حضور مؤثر في فضاءها، حسم أمورها مع الدين و الهوية و الخصوصية و القبلية و العشائرية... أمور أنهكتها و شغلتها عن طرح الأسئلة الجوهرية التي يجب ان تطرح في الزمن المناسب، و إن تأخر طرحها أو ألغي طرحها، اهتزت أركان المجتمعات الغافلة و المتجاهلة و تلكم هي حالة المجتمعات العربية.

أيقنت المجتمعات العربية . و نكاد نقول بعد فوات الأوان . أنها لا تملك من خيار تواجه به المد العولمي الجامح، غير خيار الاستثمار في الإنسان باعتباره كائنا ثقافيا. هذا الخيار شرع في تنفيذه و لكن بصورة عرجاء ممكن أن تتحسن مع الوقت.

لم تعد الثقافة ترتبط بالمهرجانات و المعارض و الملتقيات التي تنظم في قاعات مغلقة . و هذا لا يزال ساريا وله غاياته و جمهوره . بل أصبحت تتجسد أيضا في قضايا لها تأثير مباشر على الإنسان العربي. ارتفعت وتيرة الترجمة، و معدلات إنتاج الكتاب، وارتفع عدد عناوين الجرائد و المجلات باختلاف طبيعتها...كل هذا يؤشر لإرهاصات تنتاب الفضاء الثقافي العربي في العقدين الأخيرين. لازم هذه الإرهاصات بروز سياسات تعليمية جديدة، و الشروع في إصلاحات حقيقية للمنظومات التربوية و للمنظومات الجامعية. هذه الجهود كلها و بالرغم من ضخامتها تبقى دون ما هو مرغوب، و لا يزال عدم الاستقرار و التململ و تذبذب المخرجات سمة ما ينجز من أنشطة. في هذا السياق تعالت أصوات و ترسخت مواقف اجتمعت حول حتمية التغيير الهادف. منهم من سمى ذلك بالإصلاح و منهم من سماه تطويرا و منهم من سماه تجديدا. ومنه، ظهرت اطروحات تدافع عن التجديد الثقافي كخيار استراتيجي يضع الثقافة في قلب التنمية و لا يضعها خارجها.

ساهم المثقفون و المفكرون العرب في هذا التوجه من خلال أعمالهم الفكرية أو مؤسسات خاصة تهتم بمشاريع التجديد الثقافي، أو من خلال جهود جماعية. من جهتها، استحدثت الحكومات مجالس متنوعة ترعى قضايا التجديد، سواء ما تعلق منها باللغة العربية أو ما تعلق بالترجمة، أو ما تعلق بالطفل. ..

دراسة قضايا التجديد الثقافي اتاح لنا الوقوف على أوجه التداخل بين جوانب عدة، السياسية و الاقتصادية و التربوية و القيمية و التنموية، تكاملا و تنافرا، و هذا ما حاولت الفصول النظرية تبيانه. و من جهتها اهتمت الفصول الميدانية بالأمور التفصيلية المرتبطة بالقضايا الجزئية من التجديد الثقافي. و تجدر الإشارة إلى أننا خصصنا القسم الثاني من هذه المقدمة لعرض مجموعة من التنويهات هي عصارة نقدنا الذاتي للدراسة المنجزة.

- **تنويهات منهجية و نظرية:**

يعمد الباحث عادة في المقدمة إلى عرض مضامين الأطروحة مبينا تمفصلات القضايا المدروسة بطريقة منهجية لا تستجيب دوما إلى منطق الترتيب الذي يبرز في التقرير النهائي للأطروحة. الباحث في عرضه هذا، و في اعتقادنا، إنما يمارس حقه في تحريك نسق من المسوغات يوظفه لتبرير و تفسير الناتج النهائي الذي ظهرت من خلاله الأطروحة كعمل نظري و منهجي متكامل. المقدمة بهذا المعنى تسوغ لعمل بحثي حاضر و منجز و مكتوب في شكل تقرير يخضع للتقييم الخارجي. لكن و بالمقابل، الباحث باهتمامه المفرط بالعمل المنجز، يتحاشى الاهتمام و الانشغال و لو بالإيحاء، بالبديل الآخر للعمل غير المنجز، بالأطروحة الثانية التي كان بالإمكان إنجازها لولا المعوقات المرتبطة بالاستعدادات الفكرية و الإمكانيات المادية و الضغوط المتعلقة بالآجال. الباحث في اعتقادنا لما ينهي عمله و يقدمه على شكل تقرير مكتوب، إنما يعترف بعجزه أو إخفاقه بإنجاز نفس العمل بتوجهات بحثية مختلفة و بمنهجية مغايرة و بمقاربات نظرية ربما أكثر صلابة. إذن، و على ضوء ما تقدم أعلاه، محور " تنويهات منهجية و نظرية" يؤكد أن أطروحة " استراتيجية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة" في شكلها النهائي، أي التقرير المكتوب، أتاحت للباحث بعد إخضاعها لنقد داخلي،باكتشاف الوجه الآخر للأطروحة الغائبة و التي تمنى الباحث حضورها أو عجز عن استحضارها أو تغافل عنها.

يستجمع المحور التالي جملة من القضايا المنهجية و النظرية يقترحها الباحث بغاية تفسير دلالات القضايا الحاضرة في الأطروحة و من خلالها يفسر غياب قضايا أخرى. و هذه التنويهات في مجملها تقترح البديل الآخر للأطروحة المنجزة.

أولا: تنويهات منهجية:

1- تنويهات مرتبطة بعنوان الأطروحة.

- قد يلام الباحث بشدة على صفة العمومية المفرطة التي يتسم بها العنوان نظرا لجمعه بين عدد من المفاهيم معروف عنها عموميتها العالية: الإستراتيجية – التجديد الثقافي – المجتمعات العربية – العولمة.

من بديهيات البحث العلمي، تلك التي تطالب الباحث باستعمال الفكر في المواضيع العامة بغاية تفكيكها إلى مواضيع فرعية و جزئية يمكن التعامل معها بحثيا بصورة أفضل.

على ضوء هذه الملاحظة المنهجية الهامة، و لو أخذت بالحسبان في وقته، لكان بالإمكان التوجه بالأطروحة نحو آفاق أخرى أقل عمومية و أكثر دقة و لتحول العنوان بتغيير القضايا المدروسة. و من المقاربات التي كان بالإمكان الاهتمام بها ما يلي:

- مقاربة تدرس التجديد الثقافي في مجتمع عربي بعينه، و ليكن الجزائر، بعلاقته بالعولمة.
- مقاربة تدرس التجديد الثقافي في مجتمع عربي بعينه و ليكن الجزائر، بعلاقته بإحدى تمظهرات العولمة.
- مقاربة تدرس بعدا من أبعاد التجديد الثقافي في مجتمعين عربيين بعلاقته بإحدى تمظهرات العولمة.

و بذلك تتغير عناوين الأطروحة بتغير القضايا البحثية:

المقاربة الأولى: استراتيجية التجديد الثقافي في الجزائر في ظل العولمة.

المقاربة الثانية: إستراتيجية التجديد الثقافي في الجزائر و نمط المجتمع الافتراضي للإنترنت.

المقاربة الثالثة: نشر الكتاب الفكري و نمط المجتمع الافتراضي للإنترنيت: دراسة مقارنة بين الجزائر و الكويت.

- قد ينقد العنوان أيضا لإدراجه عبارة "شائعة" إن لم تكن أدبية و صحفية و هي عبارة " في ظل...". كان بالإمكان و بسهولة توظيف عبارة أخرى أكثر صدقية مثل" و عصر...". الدراسة أظهرت أن العولمة عند الكثير من المفكرين و الباحثين هي عصر بالرغم من الجدل القائم حول مدة هذا العصر و استمراريته. لكن و بالمقابل، الحضور المكثف لعبارة " في ظل..." في العديد من المقالات الفكرية الجادة و الدراسات الهادفة، هو الذي جعل الباحث يغفل عن إخضاع هذه العبارة للمساءلة المنهجية في حينه.
- يجب التنويه ثالثا، بأن حضور مفهوم الإستراتيجية في عنوان الأطروحة، لا يجعل منها عملا بحثيا يدرج في خانة الدراسات الإستراتيجية. شتان بين الدراسات الإستراتيجية و الدراسات السوسيولوجية التي يوظف فيها مفهوم الإستراتيجية كمفهوم وافد على علم الاجتماع و ليس كمفهوم متأصل فيه.

اهتمت الأطروحة بمفهوم الإستراتيجية على أكثر من صعيد:

- كيف يظهر في الاتجاهات النظرية التي اهتمت بقضايا التجديد الثقافي.
- كيف ترتبط مضامين هذا المفهوم أو تبتعد عن مضامينه الأولى(العسكرية منها و التسييرية).
- ما هي التمظهرات الإيجابية و السلبية المرتبطة بالمفهوم، و علاقته بواقع المجتمعات العربية.

• إجابات بعض المبحوثين حول استمارات البحث أثارت مجددا الجدل القائم حول مفهوم المجتمع العربي. هناك من يعترف بوجوده كوحدة أيديولوجية فحسب و ينكر وجوده كوحدة معرفية. البعض الآخر يميز بين استعمال المفهوم في حالة المفرد " المجتمع العربي" و استعماله في حالة الجمع " المجتمعات العربية" و لكل مبرراته. أما الأطروحة فقد تذبذبت بين الصيغة المفردة و الجمع لأن الاستعمالين يتيحان تقييم تجربة كل مجتمع مع التجديد الثقافي و حاولت من جهة أخرى الوقوف على إمكانية التأسيس لإستراتيجية عربية موحدة للتجديد الثقافي. و على ضوء هذا التوضيح يمكن فهم ظهور المفهوم في صيغة الجمع في عنوان الأطروحة وظهوره بالصيغتين في استمارة البحث.

• عنوان الأطروحة لا يتضمن عناصر ترسم بوضوح الحدود الزمنية التي يغطيها البحث. وجب التدقيق في هذه المسألة لأن العولمة كظاهرة تاريخية قد تعود بالمهتمين و الدارسين إلى قرون ماضية أو قد ترتبط ببروز المفهوم و استعماله المكثف بداية من التسعينات من القرن الماضي، و الاحتمال الثاني هو الحاضر في الأطروحة.

و بذلك فإن عنوان الأطروحة كان بالإمكان أن ينبني على مكونات زمنية لا تترك للتأويل و الشك منفذا.

• اهتمت الأطروحة بالإنتاج الفكري الغزير الذي درس الشأن الثقافي في المجتمعات العربية منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي، هذا الإنتاج باختلاف مشاربه حدد مواقف من عصر يعرف بعصر العولمة و في سياق هذه العلاقة طرحت مسألة التجديد الثقافي. هنا أيضا، من الواضح أن عنوان الأطروحة لا يتضمن مكونات تبرز هذا التوجه البحثي.

و عليه، واستنادا إلى الملاحظة السابقة و الملاحظة التي تلتها، كان من المحتمل أن يكون عنوان الأطروحة على النحو التالي:

- **إستراتيجية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة: قراءة في الفكر العربي منذ مطلع التسعينات.**

- عنوان الأطروحة بالمفاهيم التي يتضمنها، لا يسمح بموقعة الموضوع في خانة علم الاجتماع التنمية بشكل مباشر و لعل الفصل الذي تناول العلاقة بين الثقافة و التنمية قد تجاوز هذا النقص إذا نظر إليه كنقص يجب تعويضه. و قد نفكر في تعويض مفهوم التجديد الثقافي بمفهوم التنمية الثقافية بحثا عن الاتساق بين العنوان و المضمون، ولكن إن فعلنا أخذت الأطروحة توجها آخر.

2- تنويه مرتبط بقضية التمييز بين الاستنتاجات و النتائج.

خصصت الأطروحة حيزا لعرض جملة من الاستنتاجات توصل إليها الباحث من خلال إنجازه للفصول النظرية و قد ظهرت في التقرير في محور تحديد المفاهيم. قراءة الإنتاج الفكري الذي اهتم بقضايا التجديد الثقافي لا تتيح البتة في اعتقادنا، مهما كانت الجدية في هذه القراءة و مهما كانت الصرامة العلمية موجها رئيسا لهذه القراءة، بالوقوف على قضايا توصف بالنتائج. لكن هذه القراءة التي يستثمر فيها الوقت و الجهد الفكري تتيح الوقوف على قضايا صادقة و موضوعية لكنها لا ترقى إلى مستوى الحقائق الدقيقة و تسمى بالاستنتاجات.

من الواضح أن الاستنتاج يكون أكثر ارتباطا بالمجهود الفكري و النظري، بينما النتيجة تكون أكثر ارتباطا بالعمل المسنود تطبيقيا.

3- تنويه مرتبط بالتساؤل المحوري الموجه للبحث.

تعلمنا و نحن طلبة و علمناه للطلبة و نحن أساتذة أن التساؤل الرئيسي الموجه للبحث يظهر مباشرة عند الانتهاء من صياغة الإشكالية. حقيقة مطلقة غير قابلة للنقاش بالنسبة للكتب التي تدرب على أبجديات المنهجية في إعداد البحوث الاجتماعية. لكن، عندما نقابل التقرير المكتوب و الذي من المفترض أن ينقل بوفاء و صدق الأطوار الواقعية التي يمر بها البحث، مع واقع البحث، نكتشف بسهولة أن التساؤل المحوري الموجه للبحث يسبق زمنيا التصور الذي نبنيه حوله بعد ذلك و الذي يحتاج إلى وقت كبير حتى يتبلور. التساؤل الرئيسي يبدأ بلحظة قد نسميها " الشعلة" Etincelle، شعلة تتحول مع الوقت إلى أمر أضخم يرغمنا على إحداث ترتيبات معينة. التساؤل

الرئيسي في مراحله الأولى يشبه برعم النبات أو الجنين و بعد ذلك يتطور مع الوقت و بتطوره تتشكل من حوله دوائر الاهتمام المختلفة.

إذن، التساؤل الرئيسي البسيط حينما يتطور هو الذي يؤدي إلى تبلور تصور بحثي لموضوع ما. جلي إذن، الصدام الحاصل بين التقرير و الواقع الذي ينقله التقرير.

تمنت الأطروحة لو ملكت مقدارا من الشجاعة سمح لها بتجاوز الموروث المنهجي غير القابل للمساءلة. التقرير لو سمح بذلك، لأبرز التساؤل الرئيسي أولا، مارا بإظهار جذور هذا التساؤل و بعد ذلك مراحل تطور التساؤل ووصولا إلى مرحلة نضجه، حينئذ فقط، يمكن فهم كنه الإشكالية التي صيغ حولها هذا التساؤل.

خانت الشجاعة الأطروحة في أمر ثان حينما أرفقت مع التساؤل الرئيسي علامة استفهام، احتراما للموروث المنهجي غير القابل للمساءلة. التجربة تخبرنا بأنه بالإمكان التعبير عن التساؤل و الاستفهام حتى بالأساليب التقريرية التي لا مكان لها لعلامة الاستفهام سواء كان الأسلوب شفهيا أم كتابيا. فعندما أواجه أحدهم بقولي: اليوم، ثيابك جميلة ! هل أنا أعبر عن تعجب فحسب و يجب أن يقرأ قولي بأنه تعجب فحسب، أم أنني عبرت عن استغراب و استفهام و تساؤل مغلف بالتعجب؟ هنا أيضا، تمنت الأطروحة لو ملكت مقدارا من الشجاعة مكنها من تغييب التساؤل المحوري على شكله الاستفهامي و استبدلته بالانشغال البحثي الرئيس الذي لا يحتاج إلى علامة استفهام.

4- تنويهات مرتبطة بأسباب اختيار الموضوع.

عادة ما يدرج محور أسباب اختيار الموضوع في مذكرات الليسانس و رسائل الماجستير و أطروحات الدكتوراه، في مكان يتوسط تقريبا الفصل الأول، و هذا يعبر في اعتقادنا، على شكل من أشكال عدم الاتساق بين التقرير المكتوب و الأطوار الواقعية لإنجاز البحث. ما الذي يمنع الباحث في كتابة تقرير الأطروحة أن يبدأ بشرح الأسباب و الظروف التي جعلته " يختار" هذا الموضوع البحثي دون غيره؟ الكثير من الأسباب المحيطة باختيار الموضوع، و التي غالبا ما توصف بالذاتية، تحدد مصيريا قوة البحث من عدمه. أسباب اختيار الموضوع بهذا المعنى، تقع داخل البحث كمكون رئيسي لا يمكن الاستغناء عنه، و لا تقع خارج دائرة البحث، تتحول عند البعض إلى مجرد أدوات تزيينية des garnitures .

تمنت الأطروحة لو ملكت مقدارا من الشجاعة مكنها من إدراج أسباب اختيار الموضوع في محطة متقدمة من كتابة التقرير تليها محاور أخرى لا تكون بالضرورة الإشكالية و لكن قد تكون الدراسات السابقة أولا ثم تحديد المفاهيم ثانيا.

5- تنويه مرتبط بالدراسات السابقة و المشابهة.

تفادت الأطروحة تقديم الدراسات السابقة و المشابهة بالطريقة كثيرة الحضور في الأطروحات الجامعية في الجزائر، و اعتمدت طريقة حديثة فرضت نفسها في الجامعات الغربية

و في بعض جامعات المشرق العربي التي نقلت التجربة. الطريقة الجديدة تلزم الباحث على الدخول في حوار نقدي مع الدراسات السابقة، يخرجه من موقف الحياد و يفرض عليه تحمل مسؤوليات التصورات التي يحملها حول الموضوع. تدربنا على هذه الطريقة مع الأستاذ على ليلة، أستاذ علم الاجتماع في جامعة عين الشمس، القاهرة، بمناسبة مشاركتنا في دورة رفع الكفاءة العلمية التي نظمها مركز البحوث و الدراسات الاجتماعية لكلية الآداب، بجامعة القاهرة، في الفترة الممتدة بين 2005/12/10 و 2005/12/19. كما يمكن للباحث أو القارئ العودة مثلا إلى كتاب: الفكاهة و آليات النقد الاجتماعي، تأليف شاكر عبد الحميد و آخرون، منشورات مركز البحوث و الدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة 2004 حتى يقف على هذه الطريقة الحديثة في عرض الدراسات السابقة.

6- تنويهات مرتبطة بتحديد المفاهيم.

- خصصت الأطروحة في الفصل الأول حيزا كبيرا لمحور تحديد المفاهيم و تم تحديدها بطريقة ابتعدت عن تقديمها في تعاريف بسيطة لا تعبر بوضوح عن مضامينها. يجب التمييز بين المفهوم و هو يظهر في سياق تعريف مختصر و بين المفهوم كسياق نظري معقد و متشعب. البحث عن التعاريف المرتبطة بمفاهيم الدراسة عملية سهلة لا تتطلب جهدا كبيرا من الباحث، لكن، بالمقابل محاولة فهم هذه التعاريف في سياقاتها، هو المطلوب من الباحث وهو الأمر الشاق.

إذن، وجب التنويه إلى أن الحيز الكبير الذي يشغله محور تحديد المفاهيم في الأطروحة مرده تفضيل النظر في السياقات التي تسبح فيها مفاهيم الدراسة و التي تفسر مضامين التعاريف، على التعاريف المختصرة التي بعد ذلك تحتاج إلى تفسير سيكون مفقودا لو كان الاعتماد عليه فحسب.

- اعتمدت الأطروحة في تحديد المفاهيم على التحديد من الداخل حتى يمكن التمييز بين هذه الطريقة و طريقة التحديد من الخارج.

التحديد من الداخل يعني تتبع المفاهيم الرئيسية بما تمثله من معاني و دلالات في الاتجاهات النظرية التي اهتمت بقضايا التجديد الثقافي دون أن يخضع الباحث هذه المفاهيم لتقييم يقع خارج هذه الاتجاهات. أما التحديد الخارجي، على أهميته في دراسات أخرى، فلم تعمل به الأطروحة لأنه كان سيؤدي حتما إلى التشعب المفرط غير المجدي. تحديد المفاهيم من الخارج معناه تتبع المفاهيم بما تمثله من معاني و دلالات في التراث السوسيولوجي العام و قد تتجاوز عملية التتبع هذه حقل السوسيولوجيا لتغطي حقولا معرفية أخرى، و ثم في مرحلة تالية تتبع نفس المفاهيم بعلاقتها بموضوع البحث. تجنبت الأطروحة الطريقة هذه لأنها تشجع الإطناب غير الهادف و تطرح إشكالات أكثر مما تحل إشكالات. مثلا، لو عملت الأطروحة بهذه الطريقة لصعب تحديد مفهوم الثقافة وحده في أقل من مائة صفحة، و هذه ليست مبالغة، بالنظر إلى التعقيد الشديد الحاصل في تحديد هذا المفهوم، ناهيك عن مفاهيم الإستراتيجية، التجديد الثقافي و العولمة.

- دعمت الأطروحة محور تحديد المفاهيم بجملة من الاستنتاجات اشتقها الباحث من الزخم النظري الذي يلف المفاهيم كما هي موظفة في الاتجاهات النظرية قيد البحث. استحضار الاستنتاجات يخرج الباحث من وضعية الواسطة السلبية التي يمثلها بين التراث النظري و الأطروحة، و يجعله يتحمل قسطا من مسؤولية فهم و توضيح و ترتيب القضايا المرتبطة بالمفاهيم الحاضرة في الأطروحة. الاستنتاج قد يعني في المستوى الأول إعادة صياغة لقضايا موجودة أصلا، و لكنه يعني خاصة فهم الباحث لتلك القضايا.

7- تنويه مرتبط بالتساؤلات الفرعية للدراسة.

تظهر التساؤلات الموجهة للبحث أو الفرضيات عادة في رسائل الماجستير أو أطروحات الدكتوراه دون سند منهجي يشرعن ظهور إحداها دون الأخرى أو ظهورهما معا في نفس العمل البحثي. جدل كبير يحوم حول توظيف التساؤلات أو الفرضيات في البحوث الاجتماعية و انتقل هذا الجدل من كتب المنهجية لينتشر في فضاءات مناقشة الرسائل و الأطروحات. أطروحة " التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة " لم يكن بإمكانها أن تفلت من هذا الجدل. طبيعة الموضوع فرضت على الباحث ثلاث خيارات منهجية كان من الحتمي الفصل فيها:

أولا: توظيف التساؤلات كموجهات بحثية.

ثانيا: توظيف الفرضيات كموجهات بحثية.

ثالثا: الجمع بين التساؤلات و الفرضيات.

البحث الذي ينبني حول التساؤلات هو في اعتقادنا بحث يدرس موضوعا لم ينضج التفكير فيه حتى و إن كان هذا الموضوع كثير التداول. الباحث الذي يشتغل بالتساؤلات يشبه ذلك الذي يلج نفقا مظلما و المصباح الذي يحمله لا يضيء إلا مسافة قصيرة. الباحث هنا يتحسس طريقه في الموضوع و كلما تقدم كلما و قف على حقائق يجهلها. الباحث على يقين بأنه في النهاية سيصل إلى مخرج النفق و لكنه بالتأكيد يجهل حيثيات الخروج من النفق.

من جهته الباحث الذي يقرر توظيف الفرضيات، يدرس مواضيع مؤسسة على رصيد معرفي قائم بذاته و معالم منهجية شائعة. ففرضيات البحث مهما خلنا أنها ملك الباحث، هي في الحقيقة فرضيات جاهزة أسهم الكثير في بلورتها و الباحث مطالب في المقام الأول بالعثور عليها بالتنقيب الهادف و المستمر و لن يلام إطلاقا إن وظف هذه الفرضيات من جديد في زمن و بيئة مغايرة عن الزمن و البيئة الذين وظفت فيها تلك الفرضيات في مراحل ماضية.

من الواضح إذن، و على ضوء التبرير أعلاه، أن الجمع بين التساؤلات و الفرضيات في نفس العمل البحثي أمر في اعتقادنا غير مقبول منهجيا. الجمع بينهما يؤشر إلى تردد يعيشه الباحث إزاء تحديد طبيعة بحثه: التساؤلات في البحث تؤشر إلى البحوث الاستطلاعية في الغالب، أما الفرضيات فتؤشر إلى البحوث التجريبية.

و عليه، يمكن التأكيد على الطبيعة الاستطلاعية لأطروحة: " التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة ". و بالتالي حضور التساؤلات بدل الفرضيات يستمد شرعيته من طبيعة الموضوع قيد البحث.

و يجب التنويه من جهة أخرى إلى أن تساؤلات الأطروحة تؤدي وظيفة استكشافية fonction exploratoire و لا ترقى إلى الوظيفة التي تؤديها عادة الفرضيات. وضعت التساؤلات بغية قراءة الكم الهائل من الإنتاج الفكري العربي الذي اهتم بقضايا التجديد الثقافي منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي، و بذلك قد تسمى هذه التساؤلات بموجهات قراءة.

8- تنويه مرتبط باستمارة البحث التطبيقي.

تراوحت مواقف المبحوثين من أسئلة الاستمارة بين الموقف الذي رأى فيها عمومية شديدة و نقص في الدقة(تعليق الباحثة الجزائرية خولة طالب الإبراهيمي) و موقف الباحثين المصريين

الذين طالبوا بوضع اختيارات لكل سؤال(و هذا ما قمت به لاحقا) قبل الإجابة عن الأسئلة، و قد تأسف أحد الباحثين المحترمين من أن الاستمارة لم تراع الطريقة الكلاسيكية في بناء أسئلتها، و موقف ثالث تفاعل مع الاستمارة إيجابا و لكنه تعامل مع الأسئلة بطريقة انتقائية، فأجاب على بعضها و تجاهل بعضها(محمد أكلي فراجي باحث جزائري في السوسيولوجيا و محمد أرزقي فراد، مؤرخ جزائري)، و موقف رابع يبين أن المبحوثين استثمروا من الوقت و التفكير حتى يجيبوا عن الأسئلة بكثير من الجدية و الصرامة العلمية(رابح سبع باحث جزائري في السوسيولوجيا، فاطمة الجربوعي، باحثة تونسية تهتم بالقضايا الثقافية، بن صميدة، باحث تونسي يهتم بالدراسات الثقافية المقارنة و اللسانيات، منصف عبد الجليل، باحث من المغرب يهتم بالثقافات المقارنة)، و أخيرا موقف خامس تجاهل الاستمارة و رفض الإجابة عنها(الذين رفضوا الإجابة عن الاستمارة من كبار الباحثين الجزائريين في السوسيولوجيا و احترامي لما يمثلونه يمنعني من ذكر أسماءهم).

على ضوء هذه المواقف الخمسة الرئيسة، يحق للمطلع أن يتساءل: كيف لاستمارة بحث أن تولد مواقف مختلفة، بل تقع على حواف التناقض و التصادم؟

الإجابة بسيطة و واضحة: أسئلة الاستمارة متعبة فكريا و تتطلب من المبحوث اهتماما بالشأن الثقافي و اطلاعا متينا حول قضايا الثقافة في المجتمعات العربية.

هل أخطأت الأطروحة باعتمادها هذا النوع من الاستمارة و بعدم الأخذ بالاستمارة الكلاسيكية التي تبنى حول عدد كبير نسبيا من الأسئلة يتوزع بين الأسئلة ذات الإجابات المتعددة و الأسئلة المفتوحة؟

نميل إلى الإجابة بالنفي على هذا السؤال: الأطروحة تبحث و تدرس في موضوع فكري شائك و معقد، و تحاول رصد مواقف و اتجاهات نظرية حول التجديد الثقافي يجب اكتشافها بكثير من الرزانة و الحذر. فالمعطيات التي تبحث عنها الأطروحة ليست من طبيعة تلك المعطيات الدقيقة القابلة للتكميم و من ثم تصبح صالحة للتحليل الكيفي. الاستمارة الكلاسيكية بهذا المعطى(معطى الغاية من الاستمارة) لا تتوافق و التوجه البحثي للأطروحة.

من ثم، الأطروحة قصدت و بشكل واع أن تصاغ أسئلة الاستمارة بالشكل الذي صيغت فيه، و قصدت أن تضع المبحوثين في وضعية امتحان، امتحان يكشف كيفية ارتباط المثقفين العرب باختلاف مشاربهم و باختلاف الحقول المعرفية التي يشتغلون فيها، بالثقافة و قضاياها.

الاستمارة بشكلها " الصادم"، سمحت ببروز نتائج بحثية حتى قبل إخضاع نتائجها للتحليل !

الرفض المطلق للاستمارة نتيجة لأنه يفضح المثقفين الذين يتعاطون مع الثقافة كظاهرة مدونة في كتبهم و مقالاتهم و حواراتهم، و يرفضون أو يتقاعسون أو يجهلون حتى أن الثقافة ظاهرة بحثية أيضا.

التفاعل الإيجابي الراقي مع الاستمارة نتيجة بحثية ثانية لأنه يبرز فئة من المثقفين مهمومون بالثقافة سواء ظهرت بوجه التجديد الثقافي أو بأوجه أخرى. هؤلاء يحتاجون دوما إلى مواضيع بحثية تحفزهم باستمرار على التفكير في الثقافة.

الانتقائية التي مارسها بعض المبحوثين بحق أسئلة الاستمارة نتيجة بحثية ثالثة، لأن هذه الانتقائية تؤشر على الانتقائية الأخرى التي يمارسها المثقف بحق الثقافة، فيتعامل مع القضايا التي يعتقد بأنها متاحة و مفهومة و يتجاهل ما يعتقده غامضا و معقدا.

ثانيا: تنويهات نظرية.

1- تنويه مرتبط بالمداخل النظرية الكبرى الخاص بقضايا التجديد.

المهتم بقضايا التجديد و الإصلاح في المجتمعات العربية، يكفيه الرجوع إلى مجموعة من الكتب و الرسائل الجامعية و الأطروحات ليكتشف بأنها تجمع كلها على ضرورة العودة إلى الماضي لفهم قضايا الحاضر. هذا الفكر أصبح يردد أسماء أصبحت مشهورة و مرتبطة بفكرة الإصلاح أو فكرة النهضة، و منها محمد عبده، جمال الدين الأفغاني، محمد إقبال، عبد الحميد بن باديس، أمين الخولي، حسن الترابي....

الأطروحة عندما شرعت في تحسس المسار البحثي المرشح لأن يتوافق و غاياتها البحثية، واجهتها معضلة التعامل مع قضايا الإصلاح و التجديد التي شهدتها المجتمعات العربية و الإسلامية. الأطروحة في مرحلة من مراحل الإنجاز كان عليها التعامل مع الانشغال النظري التالي: هل تتجه إلى إعادة استنساخ المداخل النظرية الكبرى لقضايا التجديد و الإصلاح في المجتمعات العربية و هي كثيرة و معقدة و متداخلة مع بعضها البعض، و من ثم و جب التفكير جديا في كيفية التوفيق بين هذا الرصيد المعرفي التاريخي و بين دراسة وضعت لنفسها حدودا زمنية هي فترة التسعينات من القرن الماضي و المرحلة التي تلتها.

و من جهة أخرى، ألا يصادر الاحترام الجاف للحدود الزمنية للأطروحة . و قد يعبر عن نزعة سوسيولوجية اختزالية sociologisme réductionniste . حق البحث في العودة إلى الماضي لأهميته و غناه بمكونات معرفية تسهم بلا شك في فهم ما يختلج المجتمعات العربية من إرهاصات و تجاذبات تبقى مبهمة و غامضة في الوقت الحاضر، لأن محاولة سبر غورها، انفصلت و عزلت نفسها عن ذلك الرصيد التاريخي، مع العلم أن المشتغلين بالإبستومولوجيا ينكرون وجود حقيقة تاريخية صافية من العناصر الماضية، بل بالعكس، كل حقبة هي مزيج يجمع بين عناصر الماضي و عناصر الحاضر؟

الأطروحة و ضعت شقي المعضلة في الميزان و اختارت أن تتقيد " بالنزعة السوسيولوجية الاختزالية " و " تجاهلت" المداخل النظرية التاريخية بالرغم من أهميتها القصوى. الأطروحة ربحت . بالتأكيد . الكثير جراء احترامها للحدود الزمنية للدراسة وما ارتبط بها من غايات بحثية . لكنها أيضا خسرت . و بالتأكيد . الكثير بعدم استحضار التاريخ في دراسة قضايا التجديد الثقافي.

2- تنويه مرتبط بفصل نظري خاص بالعولمة.

ترغم " الموضة " معدي رسائل الماجستير و الدكتوراه في الجامعات الجزائرية على تخصيص فصول نظرية للمفاهيم الرئيسية للدراسة، التقليد الذي ورث و يبقى مصدره المنهجي مجهولا.

ما يثير الاستغراب في القضية و أكثر من أي أمر آخر، هو لجوء الباحثين إلى إنجاز هذه الفصول النظرية الخاصة بهذه المفاهيم كل على حدة، فتظهر و هي "منتفخة " و تأخذ شكل وعاء كبير قد يخزن حتى العناصر الهجينة، فتأتي تلك الفصول غريبة عن بعضها البعض.

الأطروحة على ضوء هذا الشرح المنهجي تفادت أن تخصص فصلا كاملا لمفهوم العولمة، وأذابت كل ما تعلق بالظاهرة في ثنايا البحث، يوجهها في ذلك المبدأ المنهجي الذي ينص على أن البحث السوسيولوجي يهتم بدراسة العلاقة الكائنة بين المتغيرات، و دراسة تأثير العولمة على التجديد الثقافي تحديدا هو ما يخصنا. و عليه، فإن دراسة التأثير بين المتغيرات، يلزم الباحث على بذل الجهد الضروري لمد الجسور، ليس بين الفصول النظرية فحسب، و لكن بين كل محطات إنجاز الأطروحة. و نتيجة لهذا التصور، لم يتم الاهتمام بالعولمة، مفهوما و ظاهرة، إلا من خلال المكونات التي تتسق و الغايات البحثية، و العمل بغير هذه المقاربة كان كفيلا بإقحام الأطروحة في متاهات نظرية و معرفية قد تحيد بالدراسة عن توجهاتها، بالنظر . خاصة . إلى الإنتاج الفكري الغزير الذي اهتم بالعولمة عالميا و عربيا.

3- تنويه مرتبط بموقعة موضوع الأطروحة في سياق علم اجتماع التنمية.

أصبح مألوفا في الجامعة الجزائرية أن تنجز رسائل الماجستير و الدكتوراه تتنكر للفرع المعرفي الذي أدرجت في خانته يوم قبول الموضوع البحثي في اللجان و المجالس العلمية التابعة لأقسام علم الاجتماع و للكليات التي تنضوي تحتها هذه الأقسام. نادرة هي البحوث التي تبقى وفية للفرع المعرفي من حيث أنها تستحضر الرصيد المعرفي المرتبط بالفرع من خلال ربط موضوع الرسالة أو الأطروحة بذلك الرصيد.

حاولت أطروحة " التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة " أن تموقع البحث في ظل علم اجتماع التنمية بإبراز الأبعاد التنموية للفعل الثقافي و كذا مسائلة الاتجاهات النظرية المهتمة بقضايا التجديد الثقافي من منطلق النظريات التنموية التي تتعامل مع الثقافة في الوقت الراهن كعمليات تنموية.

تتعاظم أهمية موقعة موضوع الأطروحة في سياق علم اجتماع التنمية بالنظر إلى متغير العولمة الذي يرتبط بمتغير التجديد الثقافي. هذا الإطار المرجعي يسمح بتتبع عمليات التجديد الثقافي و الوقوف على حدود تحول العمليات الفكرية التجديدية إلى عمليات ميدانية مؤثرة تسهم إيجابا في تنمية الثقافة في المجتمعات العربية و التي بدورها تؤثر و تدفع بعجلة التنمية المجتمعية الشاملة بغاية تلبية الحاجات المحلية المختلفة أولا، ومن ثم تدعيم هذه التنمية المجتمعية لمواجهة أو التكيف مع أو الإسهام في الجهد التنموي العالمي في المقام الثاني.

من هذا المنطلق، يمكن أن نعرف طبيعة توجهات التجديد الثقافي في المجتمعات العربية. هل هي توجهات تتحرك على أسس معرفية أكيدة و بالتالي هي توجهات تقود إلى أفعال تنموية مؤثرة أم أنها توجهات شفهية و فكرية تتحدث عن التنمية و هي جاهلة لها و بالتالي تتحول إلى أفعال تؤدي إلى مزيد من التقوقع حول الذات و إلى مزيد من مخاصمة الآخر و نبذه و حرق **الجسور معه.**

4- تنويه مرتبط بالفصل الخاص بالقيم.

تحتل القيم حيزا هاما من الإنتاج الفكري العربي الذي اهتم بعلاقة المجتمعات العربية بالعالم الغربي منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي باختلاف المشارب الفكرية و باختلاف الفروع المعرفية. قسم من هذا الإنتاج الفكري تتبع أسلوبا مباشرا في تناول موضوع القيم و يصل به التحليل إلى حد اقتراح قائمة من القيم تعرف بها المجتمعات العربية و كما يقترح وصفة قيمية لمواجهة العولمة تارة ومواجهة العالم الغربي تارة أخرى. أما القسم الآخر فتغيب فيه القيم مفاهيميا لكنها تحضر بقوة مضمونا و المتأمل في القضايا يكتشف ذلك بالقراءة المتأنية و الهادفة.

لا يخفى على الباحثين العرب أن قضايا الإصلاح و التجديد وما ارتبط بما يسمى بعصر النهضة، شحنت دوما بمضامين دينية و أخلاقية ووجودية و كانت القيم محور تحركها. و بالتالي، فإن الفكر التجديدي للأطروحة لم يفلت من تأثير ذلك الأمر.

الأطروحة بتخصيصها فصلا للقيم إنما تؤكد أولا بأن التجديد يطرح قضايا قيمية سواء من جانب الذين يدافعون عن جدواه أو من جانب الذين يرفضونه أو ينكرون إمكانية حدوثه. و الثقافة التي تصبو إلى التجديد تحتاج إلى نسق من القيم يتراوح بين ما هو ديني و أخلاقي وتربوي و مهني و تقني و فني و رياضي...حتى تكون ذات تأثير.

و تؤكد الأطروحة ثانيا، بأن النظر إلى الثقافة كمحور للتنمية هو اعتراف أو ميل أو طموح لاستنهاض المكونات المحلية للمجتمعات و الثقة في قدرتها على إحداث الحركية المطلوبة على جميع المستويات و تكون القيم هي محور هذه الحركية، سواء نظر إلى هذه القيم كمكونات محلية " صرفة " أو كمكونات " مركبة " تجمع بين ما هو محلي و ما هو عالمي.

القســم

النــظري

الفصـــــــل الأول

" مدخل إلى موضوع الدراسة "

1- الإشكالية.

2- أسباب اختيار الموضوع.

3- أهمية الدراسة .

4- الغايات البحثية .

5- تحديد مفاهيم الدراسة.

6- استراتيجية التجديد الثقافي كما أراها.

إشـكالية الدراسـة.

دخل العالم منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي فترة تاريخية يصفها الكثير باختلاف مشاربهم الفكرية و مواقفهم السياسية و نفوذهم الاقتصادي و تأثيرهم الثقافي ، بعصر العولمة. عصر حمل معه تحولات و تغيرات كبيرة قفزت بالإنسانية، برأي البعض، إلى مراتب سامية من التطور و التقدم، و أدخلت الإنسانية، برأي البعض الآخر، فترة من عدم اليقين و الفوضى و تفكيك خصوصيات المجتمعات.

مثلت العولمة منذ تداولها عالميا كمفهوم في مطلع التسعينات و من خلال مضامينها الاقتصادية و السياسية و الاجتماعية و الثقافية ضغطا قويا على سائر المجتمعات تبلور في مجموعة من التصورات و المواقف الفكرية سوقت مثلا لفكرة العالم الواحد و المواطن العالمي من خلال عبارات برامج مثل " العالم الجامح" و " العالم المسطح " و " نهاية الإقليم".

و جدت المجتمعات العربية و الإسلامية نفسها و بما يرتبط بها من ثقافة تقليدية تؤمن بمبادئ الثبات و السكون و التأمل، في مواجهة ثقافة جديدة تطمح في العالمية و تؤمن بمبادئ العملية و الجاذبية و التغير اللحظي. عمت الحيرة التي تزاوجت مع نسبة عالية من التيه، و انكشفت مؤشرات التردد و العجز في فضاء المجتمعات العربية و تحرك العرب تجاه العولمة ففضح تحركهم ذلك دهشتهم العاطفية التي حلت محل الدهشة العلمية، فانقسموا و تشتت صفوفهم و اختلفوا في طبيعة الموقف و وأوجه التعامل مع العولمة.

فريق أعلن القبول المطلق للعولمة و فريق ثان أعلن الرفض المطلق لها و فريق ثالث ينوس بين هذا الفريق و ذاك الفريق و يصف نفسه بالفريق التوفيقي. و داخل هذه الخانات الكبرى الثلاث تظهر فرق و تختفي و تعجز عن الثبات على موقف تعرف به.

أنصار العولمة في المجتمعات العربية يستنجدون بنسق من المبررات يشرعن لهم الموقف و أشهر هذه المبررات أن العولمة قادمة لا محالة، و المجتمعات العربية غير مخيرة في أمر الاخذ بها أو ردها، فهي أشبه ما تكون على شكل " تسونامي " يكتسح كل ما و من يصادفه في مساره. إذا كان الحال كذلك فمن الأفضل أن تخرج المجتمعات العربية إلى مقابلة العولمة بما تملكه من

أسباب القوة و بما توفره من شروط عقلانية و مقصودة و بما تؤمن به من قيم متجهة نحو المستقبل، على أن تدخل إليها العولمة عنوة فيطالها التفكيك و من ثم تتعرض إلى عملية إعادة البناء بمعايير خارجية بعيدة عن المعايير الذاتية للمجتمعات العربية.

خصوم العولمة في المجتمعات العربية، من جهتهم، يستنجدون بنسق مماثل من المبررات يشرعن موقفهم الرافض للعولمة و أشهر مبرراتهم اتهام العولمة بتفكيك الثقافة المحلية و إذابة الخصوصيات وصهر الهويات الخاصة في نمط واحد هو الهوية العالمية المرنة و المتنوعة. يدير هؤلاء ظهورهم للعولمة و يتجهون نحو الماضي باحثين في زخمه عن " العصور الذهبية " و " اللحظات المضيئة " و " الفردوس الضائع ". يسترجعون ذلك كله و يعودون به إلى الحاضر و يخاطبون به العصر.

أما الفريق الثالث، فيضع لنفسه مهمة خطرة و شاقة تتمثل أولا في نفض الغبار عن الثقافة العربية و التخلص من الرواسب التي شابتها و التي أساءت لها، باحثا عن مقومات و عناصر بقت حية عبر الأجيال تمتلك من القوة و الوضوح ما يؤهلها للعيش في العصر و التعايش معه. و الشق الثاني من المهمة الخطرة و الشاقة يتمثل في العمل الدؤوب و المستمر على الأخذ من العولمة إلا ما يناسب ثقافة المجتمعات العربية.

حالة تشتت المواقف هذه كان لها الصدى على الحركة الفكرية في المجتمعات العربية منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي فاختلفت المواقف و تنوعت حيال العولمة على ضوء التنميط أعلاه. و في الحقيقة، المواقف الفكرية من العولمة، أسهمت بدورها في ترسيخ التنميط المذكور أعلاه، و العلاقة جدلية لا مراء في ذلك.

لكن، و الملفت للاهتمام، هو أنه كلما تقوى هذا التوصيف كلما ازدادت الحاجة الملحة و تزايدت درجة الاقتناع عند الفرق الفكرية المتخاصمة و المتصادمة، بضرورة جعل الثقافة محورا و قاعدة ينطلقون منها لتقييم مضامين و توجهات العولمة و من ثم مخاطبتها بما هو مناسب. ظهرت و استنادا إلى هذا التوجه، دعوات لربط التنمية بالثقافة، بل أكثر من هذا، إحداث التنمية حول الثقافة. برزت اتجاهات فكرية متعددة حاولت بلورة هذا المشروع، و بطبيعة الحال اختلفت في مقارباتها، إلا أنها توافقت في قضية جوهرية هي حتمية إعادة النظر في دعائم الثقافة العربية بما

تمليه روح العصر. و عليه، برز و لازم هذا التوجه الفكري نسق من المفاهيم بقي وفيا للتفكير الواقعي، و منه شاعت مفاهيم مثل التغيير، التطوير، التحسين، التحديث و أخيرا التجديد.

التجديد الثقافي منذ مطلع التسعينات تحول من كونه ترف فكري إلى خيار استراتيجي، يجسد هموم و هواجس المفكرين العرب و المؤسسات العلمية الرسمية و غير الرسمية، حيال الثقافة العربية التي يجب أن تطالها عمليات التحسين و التطوير و التحديث بغاية تجنيب المجتمعات العربية وضعية العزلة القاتلة في عصر قوامه التواصل.

تلقفت مجموعة من الاتجاهات الفكرية في المجتمعات العربية مقولة التجديد الثقافي و وظفتها في أطاريحها بمقولات تحدد في النهاية مواقف صريحة من العولمة.

الاتجاه الذي ينادي بضرورة اقتحام العصر الرقمي و الإسهام في تحديد ملامحه الراهنة و المستقبلية، يشحن التجديد الثقافي بمضامين تتواءم و هذه الغاية المعلنة. و من جهته الاتجاه النقدي، لا يرى من وسيلة لإحداث التجديد على مستوى الثقافة العربية غير اتباع مقاربة نقدية تعتمد البرامج النقدية التي تتيح إعادة قراءة ما هو متعارف عليه و ما هو مقبول.

الاتجاه الحضاري يوسع من أفق المفهوم و يجعله تجديدا حضاريا و ليس تجديدا ثقافيا فحسب، و منطلق هذا التمييز هو أن الحضارة العربية و الإسلامية كانت دوما في علاقة تواصل مع الحضارة الغربية، و بالتالي و إن كان و لا بد أن تتعامل مع تلك الحضارات بما هو مستجد فيها أو خارجها، فإنه يتعين على مستوانا أن نحدد فضاء الحضارة العربية الإسلامية فضاء لتدخلنا الفكري بدلا من فضاء الثقافة.

يطمح الاتجاه المعرفي من جهته السمو بالتجديد الثقافي من مرتبة الإسهام الفكري المنغلق على نفسه إلى مرتبة الإسهام الفكري الذي يدعم التراكم المعرفي في الثقافة عربيا و إسلاميا و لكن عالميا أيضا. و التراكم المعرفي كما يحدده الاتجاه المعرفي هو ذلك التراث المعرفي الذي يحافظ على تراث المجتمعات العربية و لكن بجعله حركيا متفاعلا مع العصر.

ينطلق الاتجاه القيمي من بداهة هي أن التجديد مهما اختلفت أشكاله هو قيمي المنطلق. و عليه، يضع هذا الاتجاه نسق القيم التي عرفت بها المجتمعات العربية و الإسلامية في مواجهة

نسق القيم في العالم الغربي، فيظهر النسق الثاني بمظاهر الهيمنة و الغطرسة و الإفساد و يظهر الثاني بمظاهر الضحية و التبعية و السكون و الخنوع. التجديد الثقافي عندما يتخذ القيم موضوعا له، فإنما يفعل ذلك لكي ينتج جملة من القيم تواجه بها المجتمعات العربية الإسلامية مفاسد القيم الغربية.

و اخيرا يتجه الاتجاه الحداثي بالتجديد الثقافي إلى فضاء المبادئ المحددة لمضمون الحداثة (مع اختلاف تعاريفها) و التي في مجملها تدعو إلى التسلح بالثقافة المستقبلية و نبذ الثقافة الماضوية.

دراسة التجديد الثقافي على ضوء التوجهات الفكرية المذكورة أعلاه في عصر يكاد يحصل الإجماع حول توصيفه بالعولمي، تتيح الوقوف بحثيا على جملة من القضايا تكتسي أهمية قصوى تفسر طبيعة الثقافة التي تبتغيها المجتمعات العربية لنفسها في الوقت الراهن كما توضح طبيعة الثقافة عندما تكون في حالة تواصل مع ثقافة العصر التي لا يمكن أن تتطابق مع ثقافة المجتمعات العربية حتى و إن بذل العرب الممكن و المحال من أجل هذا التطابق.

تتصف ثقافة العصر بأنها هجومية، لا تستأذن و لا تطلب ترخيصا لتحتل الفضاءات أو تحدث التأثير المرغوب بتصورها و المستهجن في تصور الثقافة العربية. و عليه يفرض على التجديد الثقافي خيار البقاء (و هو في الحقيقة ليس خيارا) في وضعية الدفاع مسايرا السكون و الثبات الذين تتميز بهما الثقافة العربية. أو يتجاوز هذه الوضعية و يتحول إلى الوضعية الهجومية و منه تطرح قضية الآليات و الغايات بحدة كبيرة. ثقافة العصر تقوم على التغير اللحظي و يمس عالم الأفكار كما يمس عالم تجسيد الأفكار في ممارسات واقعية فاعلة و فعالة. فبعدما كانت الفترة الزمنية الفاصلة بين الاكتشاف العلمي و تطبيقاته التكنولوجية تمتد إلى سنوات ، تقلصت إلى أشهر و ربما إلى أسابيع. النظريات ذاتها تتكاثر و تتلاقح و الأفكار تتدافع في مسار تدفقي لا نهاية له. أما الثقافة العربية فتمتلك علاقة غريبة مع الزمن. الشواهد الامبريقية توحي بأن الزمن في الثقافة العربية أشبه ما يكون على شكل خط متواصل لا تقطعات فيه، تخصص للمساءلة و المراجعة و النقد الذاتي. الزمن في الثقافة العربية يشبه ذلك الوعاء الضخم الذي يغرف منه و لا يلاحظ البتة بأن مستواه يتناقص بل أن هذه الثقافة تتغافل و تتجاهل هبوط مستواه. و عليه، فإن التغير في

الثقافة بطيء، و الأفكار إن تغيرت لا تحدث التأثير المرغوب بل لا يعترف لها بهذه القدرة. و بالتالي، فإن التجديد القافي في بيئة الثقافة العربية يظهر كمحفز حركي و حيوي يحاول إنعاش جسد ثقافي ألف الخمول و السكون و من شدة طغيان ذلك عليه أصبح يتوهم الحركية و الحيوية عنما يعاتب على مراوحته المكان، في الوقت الذي كل شيء يتحرك و يتغير من حوله.

جاذبية ثقافة العصر تضمن لها التغلغل و الانتشار في أكثر الفضاءات انغلاقا، و هي تسمح بتسويق الأفكار و السلع المادية بنفس القوة و لم تعد الهيمنة العسكرية و السياسية في رأس قائمة و سائل الهيمنة و السيطرة، بل الإغواء عن بعد هو الطريق الممهد لتلك الوسائل. توافه الامور تحولها جاذبية ثقافة العصر إلى مصادر للقيمة الجمالية و الفنية و التي بما تمتلك من مؤثرات تخدر مستهلكها فيصبح مدمنا عليها فلا يمكنه الاستغناء عنها.

بهذا المعنى، التجديد الثقافي في المجتمعات العربية، يظهر كما لو أنه يطمح إلى إنشاء استراتيجية مضادة تفضح الجاذبية الخادعة لثقافة العصر، أو هي استراتيجية تعترف بصدقية جاذبية ثقافة العصر و لكنها تقترح لها ندا من التسويق العقلاني و الفعال لأحسن و أفضل ما عرفت به الثقافة العربية ماضيا و حاضرا. و هذا يمر حتما من بوابة المحلي قبل بوابة العالمي. من غير المنطقي مثلا أن تحتفل المجتمعات العربية بقيم العلم من خلال استحضار جوائز نوبل التي تحصل عليها بعض العرب الاستثنائيين في الوقت الذي يحاصر العلم و المؤمنين به في مجتمعاتهم. من غير المنطقي أيضا أن تروج الحكومات العربية و مؤسساتها الرسمية للأدب العربي الرفيع في الخارج، في الوقت الذي يعيش فيه الكثير من أدباء العرب في المنفى القسري، و البقية يزج بها في السجون و الإقامات الجبرية أو تحاصر أفكارهم و مؤلفاتهم التي لا تعرف الانتشار إلا عبر القنوات السرية.

دراسة التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العصر العولمي يقتضي الوقوف عند القضايا التالية:

أولا: تحديد طبيعة ما يسمى تجديدا ثقافيا. جملة من الانشغالات تفرض نفسها هنا. هل يقصد بالتجديد الثقافي تلك العمليات التي تصيب الثقافة العربية و تقترب في مناحيها من التكتيكات. أم المقصود هو عملية ضخمة قائمة على أسس مفكر فيها، مستمرة في الوقت و لها غايات تطمح

بلوغها و يوفر لها من الإمكانيات المادية و الشروط المعنوية ما يسهم إيجابا في تحقيق تلك الغايات المنشودة. بهذا المعنى يقترب التجديد الثقافي من معنى الاستراتيجية.

ثانيا: تحديد الفاعلين المؤثرين في التجديد الثقافي. في هذا البعد يمكن الانشغال بجهود المفكرين و المثقفين العرب بصفتهم المفردة كما يمكن الانشغال بجهودهم الممثلة لعمل جماعي هادف. يمكن ان تنخرط الهيئات و المؤسسات المنضوية تحت العمل الحكومي في مسار التجديد الثقافي فيتخذ بذلك مظاهر سياسية.

ثالثا: الغايات من التجديد الثقافي. الغايات تتنوع ربما بتنوع الذين يسطرونها و يخططون لها. قد تكون الغاية رفض العولمة و قد تكون الغاية القبول بها. قد تكون الغاية تمويهية و قد تكون صادقة. قد تكون الغاية مخاطبة الذات العربية و نقدها و قد تكون الغاية إعلان الولاء للآخر و الذوبان فيه.

رابعا: الانتشار الأفقي للتجديد الثقافي. ينصب الاهتمام على ذلك التنسيق الحاصل بين مجموعة من المجتمعات العربية تجمعها قواسم مشتركة، أو التنسيق بين السواد الأعظم من هذه المجتمعات، أو التنسيق بين كل المجتمعات العربية. و عليه تتعدد أنماط التجديد الثقافي، من تجديد ثقافي إقليمي(دول شمال إفريقيا، دول مجلس التعاون الخليجي...)، و تجديد ثقافي غالب، و تجديد ثقافي جماعي.

خامسا: عوائق التجديد الثقافي. تتراوح هذه العوائق بين ما هو داخلي و ما هو خارجي. و ضمن هذه الثنائية تبرز عوائق ذات مضامين مختلفة، مثل العوائق السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية. و قد يتحول الساهرون على التجديد الثقافي إلى عوائق.

الاكيد، و بالنظر إلى كل هذه القضايا المرتبطة بالتجديد الثقافي، أن الدراسة لا يمكن ان تغفل عن محورين أساسيين يجب إيلائهما اهتماما خاصا:

الأمر المحوري الأول: تتحدد مضامين التجديد الثقافي في الأعمال الفكرية المندرجة في الاتجاهات النظرية الست بالتصورات التي تتضمنها هذه الاتجاهات حيال الأزمنة الحضارية

الثلاث. وهو منطق يعتمده المفكرون و المثقفون في تحديد أوجه تعاملهم مع العولمة، انفعالا و فعلا، ورفضا وقبولا و تكييفا.

الأمر المحوري الثاني: يضطلع المثقفون العرب قبل غيرهم من الهيئات و المؤسسات بأدوارهم و مهام مصيرية ترهن مصير التجديد الثقافي و تتحكم في مآلاته.

تتبع الامرين المحورين أعلاه هو ما تقترح الدراسة القيام به من خلال تحليل مضامين الأعمال الفكرية التي ظهرت منذ مطلع التسعينات في بيئة عربية تعاملت مع العولمة كثقافة ضاغطة و مهيمنة.

الدراسة بهذا السياق تحاول أن تتفاعل مع التساؤل البحثي التالي:

ما هي مضامين التجديد الثقافي التي أفرزتها أوضاع المجتمعات العربية في تعاملها مع العولمة و التي كان لها صدى في الأعمال الفكرية للمثقفين العرب منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي إلى و قتنا الراهن؟

و يتفرع التساؤل الرئيسي إلى:

أولا: **كيف تتحدد مضامين التجديد الثقافي في الاتجاهات النظرية المختلفة بمرجعية الأزمنة الحضارية الثلاث؟**

ثانيا: **ما هي أدوار و مهام المثقفين العرب في التجديد الثقافي الحاضرة في مضامين الاتجاهات النظرية التي تحددها مرجعية الازمنة الحضارية الثلاث؟**

أسباب اختيار الموضوع.

تعددت الأسباب التي جعلتني أولي اهتماما لموضوع التجديد الثقافي في المجتمعات العربية و طرق أو أوجه تفاعلاته مع عصر العولمة، إلا انه بالإمكان تصنيف هذه الأسباب إلى ما هو ذاتي و إلى ما هو موضوعي.

1- الأسباب الذاتية.

أ- وصلت قناعتي أقصاها بضرورة البحث في موضوع العولمة عندما قررت تقديم مشروع أطروحة الدكتوراه، و قراءاتي الأولى قادتني إلى مفهوم التجديد من خلال خاصة مقالة ظهرت في

مجلة المستقبل العربي*، لصاحبها كمال عبد اللطيف و الموسومة بـ:" في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية في مفهوم " الغزو الثقافي.

وبهذا المعنى أستطيع أن أؤكد أن الموضوع جاء في سياق انشغالي بموضوع العولمة وهو موضوع أعقد و أشمل من قضية التجديد الثقافي التي تبدو جزئية.

ب- قررت من خلال إنجازي لهذه الأطروحة التحرر- ولو ظرفيا- من القالب المعرفي الذي يجعلني أهتم كثيرا بالقضايا الميدانية، التطبيقية و الحركية في علم الاجتماع مقابل التجنب المستمر للقضايا الفكرية التي كانت تتعبني و تؤرقني . أو هكذا توهمت . في وقت من أوقات مساري الأكاديمي.

دراسة قضايا التجديد بأبعادها الاستراتيجية و الثقافية و بتمفصلاتها العولمية، جعلتني أقف على حجم التفكير و الإبداع اللذان استثمرا لفهم كنه هذه القضايا على يد مفكرين و باحثين عرب كثر و من مشارب فكرية عديدة و مختلفة.

العمل الفكري الذي أنجزته حول التجديد الثقافي . و الذي سيضاف إلى الأعمال الأخرى المتوفرة حول الموضوع . جعلني أبتعد عن ذلك الاتجاه من السوسيولوجيا الذي قد أسميه بسوسيولوجيا الواقع.

ج- إنجازي لأطروحة الدكتوراه حول التجديد الثقافي، مكنني من العودة إلى الاهتمام بمجالات تخصصي الأصلي، وهو علم الاجتماع الثقافي. هجرت الاهتمامات البحثية المرتبطة بالشأن الثقافي و الفعل الثقافي لسنين عديدة انشغلت أثناءها بالقضايا التربوية أولا ثم بكل ما يرتبط بقضايا علم اجتماع الحضري في مرحلة تالية.

2- الأسباب الموضوعية:

أ- يكاد يحصل الإجماع في العشرين سنة الأخيرة في الأوساط الفكرية العربية و الخارجية، حول محورية الثقافة في تنمية المجتمعات. فبعد إفلاس طروحات التنمية الاقتصادية و التنمية السياسية ، التفت المفكرون و الإستراتيجيون إلى البعد الثقافي و ما قد يسهم فيه إيجابا في مواجهة أزمات المجتمعات العربية، ولم يتعاملوا مع الثقافة كعامل مساعد في التنمية، ولكن أكدوا في طروحاتهم على شمولية الثقافة وطابعها الميداني التطبيقي و الحركي و على آثارها الدائمة و المستمرة.

---

* كمال عبد اللطيف: التجديد الثقافي: ملاحظات أولية في مفهوم الغزو الثقافي. مجلة المستقبل العربي، عدد 109 السنة 10 ، 1988، ص 4 - 12.

في سياق تاريخي كهذا . و الذي يكاد يسقط على الثقافة هالة قدسية . يصعب على الأستاذ في الجامعة و الطالب، و المهتم بالفعل الثقافي عموما، أن يبقى في منأى عن القوة التأثيرية لهذا السياق التاريخي، الذي تبرز فيه قوالب معرفية جديدة لم نخبرها من قبل. إذن، اهتمامي بموضوع التجديد الثقافي، يمكن في اعتقادي تفسيره بما أوضحته أعلاه.

ب- أصبحت الثقافة و بشكل صارخ . إضافة إلى كونها محور التنمية في المجتمعات . عامل نفور و تجاذب داخل المجتمع الواحد وداخل مجموعة من المجتمعات المتجانسة ثقافيا، و لكن و أكثر من هذا، بين كتل من المجتمعات غير متسقة ثقافيا و حضاريا(المجتمعات العربية و الإسلامية . المجتمعات الغربية). عاش العالم في العشرين سنة الماضية، قلاقل محلية و عالمية أُستحضرت فيها الثقافة و شنت الحروب و وظفت لإخضاع شعوب بأسرها انطلاقا من طروحات فكرية قدمت الثقافة في تحليلاتها فيها بمظهر عنصري، فاشي و مهيمن، طروحات تلقفها الساسة في بلدان عدة و وجهوها ليس لبناء الإنسان و لكن لإهانته و استغلاله و استعباده.

السياق التاريخي الذي نعيشه، يعلمنا بالكثير من الوضوح، بأن الثقافات، كل الثقافات الحاضرة معرضة لأن تفقد من خصوصيتها، البعض منها أو كلها، و حتى المجتمعات المتقدمة تشكو من الهيمنة الثقافية الأمريكية. هذا السياق إن استوعبه المثقف العربي، و إن سعى إلى فهمه، لن يترك له خيارا إلا أن يستثمر من وقته و فكره و جهده لإعطاء الفعل الثقافي ما يستحقه من الاهتمام، بشرط أن لا تشغله عن ما هو مصيري، قضايا الثقافة السطحية و مظاهر الابتذال التي يروج لها " المثقفون اللقطاء" أو كما وصفهم محمد عابد الجابري.

ج- مقارنة بمجتمعات عربية أخرى مثل مصر، المغرب أو حتى لبنان الذي أنهكته نزاعاته المذهبية و الطائفية، يبدو الاهتمام بالثقافة في العشرين سنة الماضية في الجزائر، اهتماما ضعيفا، شحيحا، ظرفي التوجه ومتقطع الظهور. تتخذ الثقافة مظاهر الاستعراض و البحث عن البريق الخادع للأضواء، وقلما ذهبت إلى عمق الأشياء. في المغرب مثلا، يقوم المركز الثقافي العربي بنشر المئات من الكتب تتناول الثقافة العربية و الكثير منها يقترح مساءلات نقدية لواقع هذه الثقافة، و في اعتقادي تسهم من حيث يدري أصحابها أو يجهلون ذلك، في عملية التجديد الثقافي إذا نظرنا إلى التجديد من زاوية الإبداع. ومن جهته، يقوم مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بنشاط خارق يستهدف في مجمله إنجاز مشروع نهضوي عربي جديد و ذلك من خلال نشر الكتاب

الراقي و الهادف، وكذا من خلال تنظيم ندوات و مؤتمرات يلتقي فيها كبار المفكرين و الباحثين العرب لتدارس حالة الثقافة العربية.

الكويت، الصغير جغرافيا، حاضرة بشكل لافت في الخريطة المعرفية، خاصة من خلال حركة الترجمة التي تقودها سلسلة كتب المعرفة المشهورة و مجلتي الثقافة العالمية و عالم الفكر. و لا يخفى على أحد أن الترجمة هي أحد الروافد المحورية في التجديد الثقافي.

و يمكن أن نسترسل في ذكر نماذج أخرى مثل مؤسسة الفكر العربي و نشاطها الكبير الذي كلل بنشر تقريرين حول التنمية الثقافية في الوطن العربي في السنوات الأخيرة فرضا نفسيهما كمرجعين لا يمكن الاستغناء عنهما. و يمكن أن نذكر مركز التجديد الثقافي الذي يرأسه المفكر السعودي زكي الميلاد. كل هذه النماذج تؤكد وجود حركية تتطلع إلى ما هو أفضل و الأحسن، لكن بالرجوع إلى الجزائر فإن مسألة التجديد الثقافي ببعدها الإبداعي، و ببعد الترجمة و بعد المساءلات النقدية، تكاد تكون منعدمة باستثناء بعض الأقلام التي حملت هم الشأن الثقافي وقدمت تصورات نظرية لما يجب أن تكون عليه علاقة الثقافة العربية بالثقافة العولمية.

ومن بين الأعمال التي أراها تندرج تحت خانة الأعمال التجديدية في الثقافة، ما نشره الأستاذ العربي ولد خليفة، رئيس المجلس الأعلى للغة العربية حاليا، وما نشره الأستاذ مصطفى شريف وزير التعليم و البحث العلمي الأسبق و سفير الجزائر بمصر سابقا.

على ضوء ما أوضحت أعلاه، يمكنني أن أصرح بكثير من التواضع، بأن الدراسة التي أنجزت تحاول أن تقدم نفسها إسهاما ولو كان متواضعا في بعث حركة التفكير الهادف و الجاد حول الثقافة في الجزائر و سبل مد الجسور بينها و بين قوالب ثقافية وافدة، وهذا سبب أراه محفزا لأي مثقف جزائري لا يعلن الحياد في أمور مصيرية.

د- الكثير من الأعمال الفكرية في العشرين سنة الأخيرة تنتقد الثقافة العربية انتقادا لاذعا لأنها ثقافة مهووسة بالماضي، ثقافة تعيش حاضرها بأشباح الماضي، و ثقافة تفتقر إلى مكون أساسي هو الوعي بالمستقبل.

هذه الأعمال الفكرية العربية تتفق مع الأعمال الغربية حول فكرة تعامل الإنسان مع الماضي. الإنسان الغربي ما كان ليحقق ما حققه من تقدم لو لم يفك عقدته مع الماضي، ولو لم يستشرف آفاق المستقبل و اتجاهاته، الأمر الذي مكنه من بناء حاضره بالشكل الذي نعرفه. ومن هنا أصبح

بالإمكان آن نستوعب مفهوم المخاطرة the risk الذي ظهر في أعمال المفكر الإنجليزي أنطوني جيدنز. التجديد الثقافي. كما أراه. و على ضوء ما تقدم و إن كان يستمد أسباب مشروعية حدوثه من الماضي ليخدم حاضر الثقافة العربية، فإنه لن يستطيع تجاهل مستقبل هذه الثقافة لسبب قوي لا يمكن دحضه هو أن الثقافة تعيش في سياق زمني متصاعد يجعلها تدخل في حوار مع ثقافات أخرى و لا مناص من ذلك، و لا تعيش في سياق زمني منكمش يجعل الثقافة العربية تتكفئ على نفسها و تصبح منغلقة و منعزلة.

أهميـة الـدراسة

لا أرتاح كثيرا للمقاربة التي يتبعها الكثير من الباحثين. على الأقل في الجزائر. في محاولتهم إبراز أهمية الدراسة التي ينجزونها بالاعتماد على معيار التمييز بين الأهمية العلمية للدراسة و الأهمية العملية.

في اعتقادي، الخطوط الفاصلة بين الأهمية العلمية و الأهمية العملية، خطوط رفيعة جدا، إن لم تكن خطوط واهية. إنما يستمد البحث أهميته العلمية من كونه يحمل في ثناياه مكونات تجعله يستثمر عمليا، ومن جهة أخرى الأهمية العملية لأي بحث علمي تستمد شرعيتها من كون ذلك البحث أُسس علميا من خلال قواعد، طرائق و مناهج تحمل صفة العلمية.

أهمية الدراسة، في اعتقادي، تحتاج إلى مقاربة تشتق من رحم الدراسة و ليس من قالب جاهز يقع خارجها، و التمييز بين الأهمية العلمية و العملية نموذج للقالب الجاهز الذي يتكرر عند الكثير.

أما المقاربة التي أراها تتسق مع توجه البحث، و التي تسمح بإبراز معالم أهميته، فهي تتبع هذه الأهمية، دون توصيفها، على مستويين:

المستوى الأول: يرتبط هذا المستوى بموضوع التجديد الثقافي كمحتوى. و هذا يعني أن أهمية الدراسة تكمن في أهمية التجديد الثقافي كما ظهرت و تظهر في الأعمال الفكرية للمفكرين و الباحثين العرب في الفترة الممتدة من التسعينات إلى يومنا هذا.

الطروحات التي تناولت الثقافة العربية في هذه الفترة على قدر كبير من الأهمية لأنها جعلت الثقافة في المجتمعات العربية، موضع نقد تارة، وموضوع وصف تارة أخرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كشفت أسباب قصور هذه الثقافة و اقترحت تصورات نظرية تخرجها من جمودها و

انغلاقها، بغاية بعث حركة جديدة في أوصالها. الطروحات الفكرية تمكن المهتم بالشأن الثقافي في البلدان العربية، من الوقوف على طبيعة العلاقة القائمة بين السلطة الحاكمة، و النخب و كيف تؤثر هذه العلاقة على عمليات التجديد الثقافي إيجابا و سلبا.

كما أن القيم، تحتل صدارة الاهتمام في الطروحات الفكرية العربية لدورها الكبير و الخطير في قولبة و توجيه ذهنية و سلوك الإنسان العربي نحو الانغلاق أو نحو التفتح. و القيم كما درسها المفكرون العرب، قيم تتراوح بين تلك التي تمجد الماضي و لا ترى له بديلا، و أخرى تحاول أن تفرض نفسها كإطار توفيقي (بعضهم يسميه إطار تلفيقي) بين قيم الماضي و قيم الحاضر، و أخيرا قيم ترتبط بالمستقبل مشروعها هو تكييف الحاضر مع المستقبل المرغوب دون الإضرار بالماضي.

المهتم بقضايا التجديد الثقافي في المجتمعات العربية، و المقبل على البحث في هذا المحور، لا يسعه إلا أن يعترف بأهمية هذا الرصيد المعرفي الجاهز، و الذي يفرض على الباحث صبر الاطلاع و الفهم و الاستيعاب و من ثم الانتقال نحو كيفية توظيف و تكييف ما تم الاطلاع عليه و فهمه و استيعابه.

وتزداد أهمية هذا الرصيد المعرفي عند الباحث، عندما يقف على الجسور الممتدة بين الاهتمام بقضية التجديد الثقافي عربيا و بين ظاهرة العولمة بكل أبعادها و بالخصوص ما ارتبط بالبعد الثقافي. هنا ينتقل الباحث من مستوى معرفي داخلي إلى مستوى معرفي خارجي.

المستوى الثاني: يرتبط هذا المستوى بالتجديد الثقافي بوصفه أداة. الاهتمام في هذا المستوى، ينصب على المظهر الحركي و التطبيقي للتجديد الثقافي. و يمكن قياس التجديد الثقافي إحصائيا، كأن ندرس إحصائيات عدد الكتب المترجمة، و عدد المسرحيات، و عدد الكتب المنشورة، في فترة زمنية معينة. هذا المستوى يظهر أهمية لغة الأرقام في التجديد الثقافي، و يعتبر محكا واقعيا يؤكد ترجمة التصورات النظرية ميدانيا من عدمه. وغني عن التذكير، ما تتسم به التقارير الدولية من أهمية، سواء كانت تقارير أممية تهتم بقضايا الثقافة في المجتمعات العربية، أو كانت دولية من مؤسسات و هيئات معترف بها، أو كانت تقارير عربية حكومية أم ترد من مؤسسات مستقلة.

تكمن أهمية التجديد الثقافي كأداة أيضا، في كونه يتيح للباحث أو المهتم إمكانية التمييز بين التجديد الثقافي الذي يستهدف التغيير و التجديد الثقافي القائم على التمويه. النوع الأول يستهدف

الأحسن و الأفضل للمجتمع و يرفض حالة الجمود، ورواده و أنصاره يؤمنون بالتغيير المؤدي إلى نتائج عملية يستفيد منها كل شرائح المجتمع.

أما النوع الثاني، فهو شعار فارغ يستحضر للإلهاء و فرض الأمر الواقع على المجتمع من خلال إجباره . ربما . للانصياع لثقافة وافدة تحل محل الثقافة الأصيلة. تتحالف في هذا النوع النخب الحاكمة مع النخب العالمة بغاية حماية مصالحها و مصالح التابعين لهم و بغاية توجيه دفة المجتمع ثقافيا بالاتجاه الذي يضمن نفوذهم الاقتصادي بالمقام الأول و بالاتجاه الذي يدعم صفوف الذين يؤمنون بمشروعهم الموغل في التبعية للآخر في المقام الثاني.

التمييز المذكور أعلاه، له، في اعتقادي أهمية قصوى لأنه يحدد طبيعة القيم السائدة في المجتمعات العربية مجتمعة في الوقت الحاضر و في كل مجتمع على حدة.

التجديد الثقافي و لأنه مشروع قائم على التطلع نحو التغيير و نبذ الجمود وديمومة الأمر الواقع، و لأنه يشجع التغيير الفعلي الذي يمكن قياس تأثيراته و تلمس نتائجه، ولأنه يؤمن بالعمل الجماعي و يمقت العمل الفردي، فهو، ولكل هذه الاعتبارات فهو يحتاج إلى نسق قيمي قوامه الديمقراطية و الحرية و التي ستحمي القيم الأخرى المصيرية في التجديد الثقافي، و تأتي على رأس السلم قيم الإبداع ثم قيم الحوار.

إنه من الأهمية بمكان أن نمتلك معطيات دقيقة حول النظم السياسية في المجتمعات العربية، حتى نفهم قوة حضور التجديد الثقافي في مجتمع ما، وضعفه في مجتمع آخر و غيابه التام في مجتمع ثالث.

واضح إذن، و لا نحتاج إلى عبقرية استثنائية، لنكتشف أن الأنظمة السياسية القائمة على الاستبداد و التي تعلن التبعية المطلقة للهيمنة الخارجية، لن تسمح أبدا للتجديد الثقافي الهادف أن يحتل فضاء ما، و مهما صغر هذا الفضاء. بل بالعكس، هذه النظم و بما تمتلك من وسائل قمع، ستجهض أية محاولة تجديدية في المهد سواء كان طابعها ثقافيا أو سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا، لأنها تدرك أن التجديد بطبيعته يعني مساءلة الأوضاع القائمة في فترة أولى ثم و إن تقوى و كسب أنصارا، ستتحول الممارسة المهادنة إلى ممارسات سحب الاعتراف و ثم التمرد و أخيرا " قلب الطاولة" أي الثورة على الوضع القائم ورفضه بالمطلق.

لكن بالمقابل، المجتمعات العربية التي تشجع الحركة الدؤوبة للتجديد الثقافي، هي المجتمعات التي تمتلك نظما سياسية لا تخشى التراث و لا تتجاهله، و نظم أقبلت بثقة كبيرة على العصر بعدما فهمت مبادئه، و سخرت إمكانياتها المالية الفائقة لخدمة الصالح العام مما مكنها من سد المنافذ أمام الفساد. هذه النظم تبني الإنسان الذي لا يتنكر لثقافته و لكنه أيضا إنسان مقبل على ثقافة العصر بشغف كبير.

و أخيرا، المجتمعات العربية الهشة اقتصاديا و أمنيا و اجتماعيا، النظم السياسية فيها غير واضحة المعالم، وتتلون بألوان المستجدات الإقليمية و الدولية. الفعل الثقافي في هذه المجتمعات، و بتواجد هذه النظم، يغدو رهينة الأوضاع الداخلية و الخارجية، وهذا ما يفسر التعاطي مع الثقافة بجرعات متباعدة أو ظرفية أو متسرعة غير مدروسة. و بالتالي، احتمال حضور التجديد الثقافي في كذا مجتمعات، احتمال ضعيف، و حضوره القوي سيدخلها في منطق الربح و الخسارة نظرا لهشاشتها. و لهذا ، فإن الحاجة ملحة للتجديد الثقافي في هذه المجتمعات، لكن السماح بجرعات من التجديد الثقافي هو الضمانة حتى لا تنهار هذه المجتمعات و بالمقابل التجديد الثقافي القوي و الدائم، وبرأي السلطة في هذه المجتمعات، سيهز أركان الدولة.

الغايات البحثية.

بينت الدراسة من خلال إشكاليتها و تساؤلها الرئيسي المتفرع بأنها منشغلة بالبحث في قضايا التجديد الثقافي المتضمنة في الاعمال الفكرية التي أبدعها المثقفون العرب منذ مطلع التسعينات إلى وقتنا الراهن.

التساؤلان الفرعيان حددا مجال الدراسة ليغطي محورين جوهريين هما:

أ- قضايا التجديد الثقافي بارتباطها بالأزمنة الحضارية الثلاث.

ب- أدوار المثقفين العرب في حركية التجديد الثقافي على ضوء الازمنة الثلاث.

هذا التوجه، يحدد .و هذا واضح و منطقي . الغايات العامة للدراسة و التي تتسق مع هذا التوجه العام، و تصاغ بذلك هذه الغايات على النحو التالي:

الغاية الأولى: الدراسة تطمح إلى الوقوف على مضامين التجديد الثقافي في أعمال الكثير من المثقفين العرب و الذين اختلفت طبيعة اسهاماتهم باختلاف طبيعة المنطلقات الفكرية الموجهة لمواقفهم. و من جهة أخرى، ترصد هذه الدراسة من خلال هذه المضامين أوجه التفاعل بين الثقافة العربية و ثقافة العصر التي قُبل توصيفها بالثقافة العولمية. هذه الغاية تتمفصل في كنهها مع محاولة إبراز أدوار المثقفين العرب في حركية التجديد الثقافي، السائدة منها و المرغوبة.

الغاية الثانية: تطمح الدراسة في المقام الثاني إلى تبيان الأسس القيمية التي تتأسس عليها استراتيجية التجديد الثقافي، سواء صرح بذلك الممثلون للاتجاهات النظرية الست الحاضرة في الدراسة أو أنكروا طبيعتها القيمية. و تهتم الدراسة، أكثر ما تهتم في هذا الشأن، بتأثير القيم على الفعل الثقافي الموجه لتنمية المجتمعات العربية. هذا البعد من الغاية يقف مستجليا محورية الثقافة في التنمية الشاملة للمجتمعات العربية.

تنسحب الغايتان المذكورتان أعلاه على ما يوصف بالدراسة النظرية كما تنسحب على ما يوصف بالدراسة الميدانية أو التطبيقية. لكن الدراسة حددت لنفسها مجموعة من الغايات الجزئية ارتباطها أوثق بالدراسة الميدانية و إن كان في آخر مطاف تذوب في المسارات العامة للدراسة. و في ما يلي نعرض هذه الغايات الجزئية دون احترام لترتيب معين:

الغاية الجزئية الأولى: تبيان موقع مفهوم التجديد الثقافي من الجدل القائم حول المفاهيم الاكثر شيوعا في دراسة الثقافة و محاولة التوقع هل هذه الدراسة تسهم في التخفيف من الغموض الذي يلف المفاهيم التي تتناول الثقافة بالدراسة، أم أنها تزيد الغموض غموضا و التعقيد تعقيدا.

الغاية الجزئية الثانية: تهتم الدراسة ببعدها التطبيقي بالفئات الاجتماعية التي يستهدفها التجديد الثقافي و خصت بالاهتمام المرأة و الطفل باعتبارهما محور النظام التربوي في المجتمع.

الغاية الجزئية الثالثة: ترصد الثقافة إمكانية تجسيد التجديد الثقافي من خلال العمل العربي المشترك.

الغاية الجزئية الرابعة: ترصد الدراسة أشكال التعاضد القائمة بين قطاعات المجتمع المختلفة في تحقيق استراتيجية التجديد الثقافي.

الغاية الجزئية الخامسة: تستشرف الدراسة آفاق التجديد الثقافي في المجتمعات العربية.

تحديد مفاهيم الدراسة:

لا حاجة للباحث لأن يؤكد على أهمية المفاهيم في البحث العلمي، فهذا أمر بديهي لا يختلف فيه اثنان، لكن بالمقابل ما يحتاج التوضيح و الباحث يخصص حيزا لتحديد مضامين المفاهيم الحاضرة في بحثه، هي طبيعة الترتيبات المنهجية التي اعتمدها في عملية التحديد تلك.

استحضار ترتيبات معينة في تحديد المفاهيم هو إقرار بأن المفاهيم مهما اختلفت طبيعتها، ليست مضامين قارة بالإمكان توظيفها بطبيعتها الجاهزة، بل بالعكس، ولأنها تظهر و توظف في بحث علمي أساسه المحوري هو التصور أو الإشكالية المحددة لموضوع الدراسة، يصبح من الضروري أن تخضع المفاهيم لتحديد يبقى وفيا لذلك التصور ولتلك الإشكالية. بمعنى آخر، مضامين المفاهيم تشتق من داخل الموضوع قيد الدراسة و ليس من خارجه.

على ضوء المقدمة أعلاه، يمكن أن أوضح المبادئ التي عملت بها في تحديد مفاهيم الدراسة.

أولا: ميزت بين المفاهيم المحورية في الدراسة و بين المفاهيم المساندة، و لا أقول المفاهيم الثانوية لأن ما يوصف بالثانوي يعطي الانطباع بأنه لا يملك أهمية أو عديم الفائدة.

المفاهيم المحورية هي التي تبنى حولها الدراسة، أما المفاهيم المساندة فهي فهم يدعم القضايا الأساسية في الدراسة ولكن التصور المعرفي للدراسة لم يخصص لها مكانة رئيسية. هذا لا يعني بتاتا بأن ما حددته بمفاهيم محورية ومساندة في هذه الدراسة، يبقى صالحا لدراسة أخرى، بل أن المفاهيم المساندة قد تتحول إلى مفاهيم محورية و بدورها تتحول المفاهيم المحورية إلى مفاهيم مساندة، و كل هذا يتحكم فيه التصور البحثي و الغايات البحثية للموضوع.

ثانيا: اجتمعت ثلاثة مفاهيم محورية في الدراسة، وهي الاستراتيجية، التجديد و الثقافة تحت مظلة مفهوم واحد مركب هو استراتيجية التجديد الثقافي وحددنا علاقة هذا المفهوم المركب بمفهوم محوري آخر هو مفهوم العولمة. إذن، عدد المفاهيم المحورية للدراسة هو أربعة مفاهيم. أما المفاهيم المساندة، فظهورها يقتصر على الفصول النظرية وتوظف لإظهار العلاقة القائمة بين المفاهيم المحورية، ومن أهم هذه المفاهيم: التنمية، المثقف، الهوية، الديمقراطية، القيم، المجتمع المدني...

ثالثا: قمت أولا بتفكيك المفهوم المركب إلى مكوناته الثلاث وتعاملت معها على الصورة التالية:

1- الاستراتيجية، و هي المنهجية أو الطريقة المتبعة في التجديد الثقافي.
2- التجديد، وهو الآلية أو الأداة المستعملة لاستهداف ما هو ثقافي.
3- الثقافة، و هي الإطار المرجعي الذي يظهر فيه التجديد وفق منهجية ما توصف بالاستراتيجية.

أما مفهوم العولمة، فقد اعتمدت في تحديده على النموذج المعرفي الذي اقترحه المفكر المصري السيد ياسين، و الذي سمح لي بولوج متاهات المفهوم بأقل غموض ممكن.

رابعا: اتسق تحديد مفاهيم الدراسة مع الاتجاهات النظرية للتجديد الثقافي التي ظهرت في فصل مخصص لها. وبذلك يجب أن يفهم بأن تحديد المفاهيم تم من داخل هذه الاتجاهات النظرية و ليس من خارجها. بمعنى ان الاتجاهات النظرية الست، تملك رؤى حول المفاهيم المحورية، و تلك المفاهيم قمت بتتبعها كما ظهرت في تلك الاتجاهات. في بعض الوضعيات، مضامين المفاهيم تظهر بشكل صريح و في بعض الوضعيات الأخرى، يعبر عنها بأساليب و تسميات استدعت من جانبي قسطا من التركيز.

خامسا: بعد الانتهاء من عملية تحديد المفاهيم بتمفصلاتها مع الاتجاهات النظرية التي تحتضنها، أنجزت تصورا شخصيا ضمنته الأبعاد الإجرائية للمفاهيم بما يخدم الغايات البحثية للدراسة.

في الأخير، وقبل استعراض مضامين المفاهيم كما جاءت في الاتجاهات النظرية، وجب التنويه إلى أن التعاريف في هذا السياق تمثل المعالم و التوجهات الأساسية في الاتجاه الواحد، وقد لا تلتقي في التفاصيل التي تظهر في تعاريف أخرى و التي تندرج في نفس الاتجاه.

ا. تحديد المفاهيم المحورية في الاتجاه النقدي:

في تقييمي المتواضع للإنتاج الفكري العربي الذي عرف رواجا أكيدا في العشرين سنة الماضية، لم أجد أفضل من المفكرين برهان غليون ومحمد عابد الجابري لتمثيل الاتجاه النقدي في التجديد الثقافي. أدرجت معهما في مرحلة مبكرة المفكر السيد ياسين على ضوء اطلاعي على بعض أعماله، لكن أعمال غير هذه رشحته بقوة أن يندرج ضمن الاتجاه النظري الذي يدعو إلى الاندماج في العصر الرقمي.

أ. **برهان غلـــيون:**

كسبت الأعمال الفكرية للمفكر برهان غليون احتراما كبيرا في الأوساط الفكرية العربية و كسب المفكر أنصارا في جميع الدول العربية. مما جعل البعض يصرح بأن برهان غليون بنى مدرسة فكرية اصطبغت بفكره، الأمر الذي لا يملك بشأنه دلائل قوية كما صرح هو نفسه في بعض حواراته. لكن ما يجعل المهتمين بالفكر العربي عموما و المسألة الثقافية خصوصا يختلفون حول المفكر هو انتماءه الأيديولوجي.

رد برهان غليون على سؤال وجه إليه في كتابه: العرب و تحولات العالم، بمضمون واضح يحدد موقفه من الانتماء الأيديولوجي

السؤال كان: أين تضع نفسك أيديولوجيا؟

رده كان:" أنا أعتبر نفسي سليل الفكر الإسلامي و القومي و الماركسي و الليبرالي و الإنساني معا، وناقدا لها جميعا أيضا. فليس هناك تمثل من دون نقد. فأنا أعتبر نفسي ثمرة النقد المثلث للإرث الإنساني الليبرالي و الماركسي و القومي ولا أعتبر نفسي غريبا عنه في مكوناته المختلفة. و أنا سليل هذه المكونات الفكرية بمعنى أنني ثمرة لها و في الوقت نفسه ثمرة التأمل النقدي فيها...[1]"

هذه الفقرة توضح على لسان المفكر نفسه التوجه النقدي في أعماله الفكرية، و بذلك و استنادا إلى هذه الفقرة سهل علي تصنيف برهان غليون ضمن الاتجاه النقدي.

و ليس بعيدا عن التصريح أعلاه، يشرح برهان غليون فحوى منهجه النقدي في فقرة واضحة: " النظر داخل كل إرث من التراث البشري و الاجتماعي عن العناصر التي لها معنى، و تلك التي فقدت معناها و ينبغي التخلي عنها في إطار البحث عن حلول عقلانية للمشاكل الكبرى العالمية و العربية ، أي مصاغة على ضوء منهج عقلاني، براغماتي يربط النظرية بالممارسة و لا يفصل التجربة التاريخية الخاصة عن التجربة العالمية[2]"

قصدت أن ألج فكر برهان غليون من خلال الفقرتين السابقتين، لأنهما تسمحان بفهم و تفسير موقفه ورؤاه حول قضايا الثقافة و التحديث و استراتيجيات التحديث في المجتمع العربي، الرؤى و

[1] برهان غليون: العرب و تحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد. المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007، ص 278.

[2] برهان غليون: المرجع نفسه، ص 279

المواقف التي برزت على الأقل في ثلاثة أعمال هي: مجتمع النخبة، اغتيال العقل، العرب و تحولات العالم.

ما يلي، سيهتم و بصورة مركزة، برؤى برهان غليون في مفاهيم الثقافة و التجديد و الإستراتيجية، على أن نفصل في هذه القضايا في الفصل النظري، الذي يتناول الاتجاهات النظرية في التجديد الثقافي.

مفهوم التجديد: مفهوم التجديد ككلمة ليس له حضور يذكر في أعمال برهان غليون . في الأعمال الثلاثة التي ذكرت سابقا . وهذا لا يعني غياب الكلمة بالمطلق، بل أنها تدرج في سياقات أخرى بحيث أنها لا تحمل مضمونا دقيقا يعتد به. بالمقابل، يستعمل المفكر مفهوم التحديث كثيرا و يبدو توظيفه مشحونا بمضامين التجديد. استعمال مفهوم التحديث للتعريف بمفهوم التجديد أمر لا غرابة فيه. فقد دأب الكثير من الباحثين و المفكرين على تحديد معنى التجديد باستعمال مفاهيم أخرى، وهذا ما سيبرز لاحقا مع العديد من المفكرين في محور تحديد المفاهيم.

ما يجب الانتباه إليه أيضا، هو التمييز الذي يقترحه برهان غليون ، بين مفهوم التحديث و مفهوم الحداثة، وقوة الطرح تجعلني أقيم هذه القضية كقضية محورية في فكره. الحداثة بعبارات برهان غليون هي:" مفهوم يهدف إلى التمييز بين حقبتين مختلفتين من الحضارة البشرية أو بين نمطين متباينين من التنظيم و التفكير الإنساني، و بالتالي فهو يصف قطيعة تاريخية في النظم المجتمعية".

أما التحديث فيعرفه على أنه:" مجموعة العمليات المتعددة و المتباينة، الصغيرة و الكبيرة، التاريخية التي تقوم بها جماعات و فئات و سلطات متعددة، وفي سياقات تاريخية مختلفة، ولأهداف مختلفة، و تحت ضغط مصالح متناقضة أحيانا للتعامل مع الحداثة".[1]

يبني المفكر تعريفه حول مجموعة من الأسس نلخصها في ما يلي:

* يقوم التحديث على تحديد استراتيجيات تساعد الفئات الاجتماعية على استيعاب المكتسبات الجديدة باختلاف طبيعتها(تقنية، علمية، إدارية).

* الاستراتيجيات تعني أن هذه الفئات تستخدم الحداثة و منجزاتها لتحقيق مصالح و غايات خاصة بها، تتراوح بين تلك التي تعني الدفاع عن سلطة قائمة أو لتحسين فرص المشاركة فيها أو قلب هذه السلطة و التحرر منها، و بين تلك التي تعني تحسين شروط الحياة المادية و المعنوية.

[1] برهان غليون: المرجع نفسه، ص 119

* التحديث ليس مفهوما سلبيا بالضرورة. التعليم الحديث مثلا، كان له أثر كبير على تجديد مناهج التعليم و موقعه في عملية الإنتاج و أسهم في بلورة أفكار الأمة و الوطنية و القومية، و غير من طبيعة المعارف الاجتماعية التي تحول مركز اهتمامها من العلوم الدينية و اللغوية إلى أشكال أخرى من المعارف. كما أن التحديث الصناعي غير من أنماط الاستهلاك الحديثة.

* التحديث عملية مستمرة و اضطرارية لا خيار فيها.

* من الأهمية بمكان التمييز بين التحديث الإيجابي الذي يؤدي الوظائف المنوطة به، و التحديث السطحي و الجزئي و الفلكلوري و أساس التمييز هو الرجوع إلى الدوافع و الغايات و المصالح التي يخدمها و الفلسفة التي توجه كل منهما.

التحديث السطحي يؤدي بالحداثة إلى طريق مسدود، أما التحديث الإيجابي فيسهم في إحداث التحديثات الجزئية و القطاعية المتعددة و يحولها إلى حداثة.

* التحديث يجب أن يكون شرطا لتحرر الإنسان وانعتاقه عكس التحديث السائد في المجتمعات العربية الذي يتعامل مع الأشخاص كأنهم أشياء، وهذا هو لب ما يسميه برهان غليون بالحداثة الرثة أو حثالة الحداثة.

استراتيجيات التحديث: يحدد برهان غليون مجموعة من الشروط المرافقة للتحديث ليكون إيجابيا و لا يسقط في خانة الحداثة الرثة و يمكن حصر هذه الشروط في:

* يجب أن يستهدف التحديث عمق القضايا و ليس ما هو سطحي

* يجب أن يقوم على مجموعة من القيم الحداثية ومنها الإبداع الفكري، الحرية السياسية، المساواة القانونية، الاستقلالية الشخصية و الفردية، المواطنة، قيم العلم و المعرفة النقدية، الإنتاجية المادية.

* من الضروري أن يمتلك التحديث دينامية داخلية و ذاتية تسنده.

* التحديث لا يمكن أن يكون إمعيا و قمعيا وهمجيا، بل يملك أصالة و عمقا.

* التحديث يجب أن يكون كليا و ليس قطاعيا.

مفهوم الثقافة: يبني برهان غليون تعريفه للثقافة حول عنصرين هما:

1- الثقافة هي أحد تعبيرات النظام و النظام المجتمعي، لكنها ليست العامل الذي يتحكم بمجموع المجتمعي و يشرط عمله و حياته.

2- لا توجد هناك ثقافة ثابتة ولا ماهية ثقافية. فالثقافة متبدلة بشكل سريع في جميع المجتمعات رغم مظاهر الثبات الشكلية في الألفاظ و اللغة و العبارات.

و على أساس العنصرين المذكورين يقدم التعريف التالي:" الثقافة تمثل سعي المجتمعات في كل مرحلة من حياتها و حسب التحديات التي تواجهها إلى التأمل في وضعها و ذاتها و مصيرها و تحليل مشكلاتها و الإجابة عنها. و في كل حقبة هناك أسئلة جديدة و بالتالي أجوبة جديدة."[1]

استنتاجات لا بد منها:

العناصر التي عرضها برهان غليون في كتابه " العرب و تحولات العالم"، ليوضح موقفه من الثقافة و التجديد و سندها الاستراتيجي، بحاجة إلى إعادة تكييف بما يخدم موضوع استراتيجية التجديد الثقافي و هذا ما أحاول القيام به في محور " استنتاجات لا بد منها"، و نفس الأمر سينجز مع مواقف و أفكار المفكرين و الباحثين الآخرين الذين سيظهرون في محور تحديد المفاهيم.

الاستنتاج الأول: التجديد الثقافي على ضوء ما فهمنا من العناصر النظرية هي مجموعة الآليات و الأدوات التي تمكن المجتمعات العربية من إعادة قراءة ذاتها في فترة تاريخية معينة. و بذلك مهمة التجديد مهمة نقدية تفرز المكونات الإيجابية عن المكونات السلبية، فتحتفظ بالأولى و تتخلص من الثانية.

الاستنتاج الثاني: تكمن غاية التجديد الثقافي في مد الجسور بين التجربة الخاصة للمجتمعات العربية و التجارب العالمية. التجديد الثقافي الحق هو الذي يوصل المجتمعات العربية إلى مكتسبات الحداثة كما برزت تاريخيا.

الاستنتاج الثالث: المجتمعات العربية عاجزة عن ولوج عالم الحداثة، لأنها انتهجت استراتيجيات تجديدية في الثقافة اهتمت بالأشياء و لم تحاول بناء الإنسان.

الاستنتاج الرابع: استراتيجيات التجديد الثقافي في المجتمعات العربية تتحكم فيها مجموعة من العوامل إن توفرت في فترة تاريخية معينة دفعت بعملية التجديد الثقافي إلى وجهة معينة. فهم طبيعة التجديد الثقافي في فترة ما، يقتضي فهم الفاعلين المؤثرين و الفاعلين الخاضعين للتأثير، ما هي دوافعهم في التجديد الثقافي، مصالحهم و كذا غاياتهم.

الاستنتاج الخامس: تقوم استراتيجية التجديد على مبدأ الاستمرارية و الديمومة و المجتمعات العربية غير مخيرة في هذا الأمر و أن مسعاها فعلا البقاء داخل العصر و ليس خارجه. الظرفية

[1] برهان غليون، المرجع السابق، ص 115.

و التقطع في عملية التجديد الثقافي يؤديان إلى طريق مسدود: الحضور في العصر و لكن بمقومات لا تتسق مع روح العصر.

الاستنتاج السادس: استراتيجية التجديد الثقافي تهدف إلى إحداث التغيير الإيجابي على المستوى الكلي و ليس على المستوى الجزئي القطاعي حتى و إن كانت الثقافة عاملا مساعدا فحسب و ليس عاملا شاملا يحدد النظام المجتمعي برمته.

ب. محمد عابد الجابري:

رصدنا مفهوم التجديد عند محمد عابد الجابري فوقفنا عليه بشكل صريح و مباشر في كتابه: المسألة الثقافية في الوطن العربي، في المحور الموسوم ب: لا انغلاق و لا اغتراب...بل التجديد من الداخل[1]. يؤكد المفكر في هذا المحور بأن الثقافة العربية تعاني منذ سنين عدة من الاختراق الثقافي الذي أدى إلى بروز الثنائية و الانشطار في الوضع الثقافي سواء على مستوى الفعل أو ردود الفعل.

أمام هذا الاختراق الثقافي المسترسل، برز سؤال " ما العمل؟"، وظهر على إثره ردان في الفكر العربي: الرد الأول يجسد موقف الرفض المطلق للثقافة الوافدة ويدعو إلى الانغلاق الكلي.

يجسد الرد الثاني فيجسد القبول التام للثقافة الوافدة تحت مبررات مختلفة منها: " الانفتاح على العصر" وعالمية الظاهرة لا تتيح أي مجال للمقاومة..."يعود المفكر إلى الردين بالشرح و التحليل و في الأخير يقترح طريقا ثالثا يراه الأنسب لتحقيق التجديد المرغوب.

موقف الانغلاق ، كما أشار محمد عابد الجابري، موقف سلبي لأنه يلجأ إلى استراتيجية التحصين، لكن لن يكون له فعالية إلا بتوافر التكافؤ بين المحاربين، وهذا غير متوافر. و بذلك الانغلاق لا يصيب و لا يؤذي الثقافة الوافدة في شيء. و يؤكد المفكر أيضا، بأنه من غير الممكن مواجهة ظاهرة عالمية يفرضها أصحابها بالتخطيط و الاستراتيجية ،بالتحصين.

أما موقف القبول التام، الذي يدعو إلى الاندماج التام في الثقافة الوافدة، فإنه أدى إلى بروز قلة من " العصرانيين"، تناقص عددهم مع مرور الوقت، و بالمقابل تزايد عدد الذين يلتحقون بصف " الصحوة الإسلامية"، في الوقت الذي كان متوقعا أن يجلب هذا الاندماج تيارات " حداثية" تمارس الهيمنة و القيادة و تستقطب الأجيال الصاعدة.

[1] محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص 223 - 229.

مفهوم التجديد: خلص المفكر بعد تحليله للانشطار الذي أصاب الثقافة العربية، إلى ضرورة تجديد هذه الثقافة من الداخل، تجديد يتمثل في إعادة بنائها على ضوء تزامن القديم والجديد فيها، و الأصيل و الوافد. ومنه يجب إرساء قواعد التجديد من داخل الثقافة العربية بعدما أريد لهذا التجديد و لسنين عدة، أن يتم من الخارج. و الفقرة التالية توضح رأي المفكر في قضية التجديد:

" إن تجديد الثقافة، أية ثقافة، لا يمكن أن يتم إلا من داخلها: إعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه من الفهم و التأويل لمسارها تسمح ربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل. و التجديد من الداخل يجب أن يكون استراتيجية عامة، سواء تعلق الأمر بالثقافة العالمة أم بالثقافة الجماهيرية".

استراتيجية التجديد الثقافي: بعدما حدد المفكر السياق الذي يؤطر عملية التجديد في الثقافة، خصص حيزا لمناقشة أسس الإستراتيجية الملازمة للتجديد في الثقافة العربية، و في ما يلي نلخص هذه الأسس[1]:

الأساس الأول: تحرير الثقافة من السياسية: " السياسة سلطة و الثقافة حرية، و السلطة تقتل الحرية و تكبلها و تلغيها".

أما مكونات هذا الأساس فهي:

* إشاعة الديمقراطية في المجتمعات العربية، و التي تسمح بالمشاركة السياسية و بروز الفكر المستقل. و الديمقراطية، بما توفره من مجالات للحوار، ستحفز التجديد الثقافي و تنشأ إطارا ملائما " يجعل من الاتصال و التواصل مع الثقافات الأخرى عنصر إغناء و إخصاب، لا عامل استلاب و استسلام".

الأساس الثاني: أساس اقتصادي و اجتماعي:

و أهم مكوناته هي:

* ضرورة التفتح على المكتسبات ذات الطابع العلمي و الإنساني في الحضارة الحديثة.

* ضرورة التعامل مع الغرب تجاريا و اقتصاديا، و من المهم أن يكون أساس التعامل مع الغرب هو توازن المصالح و ليس أساس التبعية و الاستسلام.

* تقليص الفوارق الاجتماعية، ويتمثل هذا خاصة في الفوارق القائمة بين البادية و المدينة، وكذلك بين نخب المحظوظين و جسم المجتمع.

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 230 - 237.

الأساس الثالث: بناء ثقافة عربية حديثة تتمازج فيها الحداثة مع الأصالة.

مكونات هذا الأساس:

* إعادة بناء بيداغوجية تعليم تمس كل مستوياته و تخصصاته.
* إقصاء الأيديولوجيا من عالم المعرفة و إشاعة الروح النقدية.
* تعزيز الوحدة الثقافية بين البلدان العربية من خلال ترتيبات متنوعة وعديدة منها:
  - استحداث محطات إرسال سمعية بصرية مشتركة.
  - تعميم المنجزات الثقافية العالمية ذات الطابع الإنساني.
  - ضمان " السيولة الثقافية" بين البلدان العربية، إعلاميا، أكاديميا، علميا

مفهوم الثقافة: يتحدد مضمون الثقافة في كتاب : " المسألة الثقافية في الوطن العربي" في موضعين: الموضع الأول يعلن فيه الجابري اعتماده المفهوم العربي لكلمة ثقافة و ليس المفهوم الألماني و لا الأنثروبولوجي. فالمعنى العربي لكلمة ثقافة ، يضمن العلاقة العضوية بين كلمتي " ثقافة" و " مثقف"، بينما اللغات الأوروبية لا تضمن هذه العلاقة اشتقاقيا و تحدث انفصالا بين كلمتي " كولتور" و " أنتلكتويل". ومنه يخلص المفكر إلى التعريف التالي:" إن ما نقصده هنا " بالثقافة" هو ما يجعل الإنسان " مثقفا" بالمعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة. و " المثقف" في المجال التداولي العربي الراهن هو من مهنته استهلاك " المواد" الفكرية و المساهمة في إنتاجها و نشرها."[1]

و في موضع ثان، يزودنا محمد عابد الجابري، بعنصر آخر مرتبط بالثقافة، وهو ارتباط الثقافة بالجغرافية. عنصر أبرزه المفكر عندما حلل الوظيفة التاريخية للثقافة العربية، و خلص إلى أن المفكرين و الباحثين يجب أن يتعاملوا مع الثقافة العربية كمقوم من مقومات الوطن العربي، وليس بوصفه حقلا معرفيا يمكن تدارسه و تحليله بعيدا عن هوية حامليها. و الفقرة التالية توضح هذه الإضافة المهمة" موضوعنا ليس هذه " الثقافة العربية" هكذا بإطلاق، أعني بوصفها حقلا أو حقولا معرفية و أيديولوجية يمكن أن تدرس و تحلل كما تدرس و تحلل المعارف و العلوم بقطع النظر في علاقتها بهوية حامليها، بل موضوعنا، بالعكس من ذلك، هو الثقافة العربية كما تتحدد بالإضافة إلى "الوطن العربي"، أي بوصفها مقوما من مقومات الوطن العربي نفسه"[2]

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 19
[2] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 22

- **استنتاجات لا بد منها**

الاستنتاج الأول: التجديد الثقافي عملية بنائية تسعى إلى إخراج المجتمعات العربية من حالة الانغلاق التي فرضتها على نفسها أو فرضت عليها و جرها إلى التفاعل مع مكتسبات الحداثة دون أن يسقطها التجديد في حالة التبعية.

الاستنتاج الثاني: يوجه التجديد الثقافي بمكونات محلية داخلية، تشتق من الثقافة العربية، و لا يوجه بمقومات خارجية تقع خارج هذه الثقافة.

الاستنتاج الثالث: التجديد الثقافي عملية تشتغل بالتأثير على الثقافة بصفتها محتوى يستهلك معرفيا، و لكنها أيضا محتوى يشتغل بالتأثير على الثقافة بصفتها أداة للإنتاج الفكري و الإبداع.

الاستنتاج الرابع: ينجز التجديد الثقافي وفق استراتيجيات تضطلع بمهمة تجسيدها واقعيا، ليس فقط النخب العالمة و لكن أيضا القاعدة.

الاستنتاج الخامس: يشترط التجديد الثقافي من أجل غاياته، مجموعة من القيم إن توافرت، اقترب التجديد من الغايات التي وضعت له، و إن غابت، يغدو التجديد من طبيعة أيديولوجية، سياسية.

قيم التجديد الثقافي الهادف هي الحرية، الديمقراطية و الفكر المستقل، وحضور قيم مناوئة لهذه، تسقط التجديد الثقافي في ما ذكر أعلاه.

الاستنتاج السادس: التجديد الثقافي عملية بنائية جماعية، تحقيق ما هو مرغوب منها رهن على التقاء جهود المجتمعات العربية كافة و وفق تصورات إستراتيجية يقع حولها الاتفاق.

II. تحديد المفاهيم المحورية في اتجاه: الاندماج في العصر الرقمي

يعتبر الباحث المصري نبيل علي و في نظر الكثير من المفكرين العرب، أحسن من يمثل الاتجاه النـــــتظري الذي يدعو إلى اندماج المجتمعات العربيـــة في عصر المعلومات وفق شروط يجب توافرها، واستحق هذا الباحث، كما أشار المفكر المصري الآخر السيد ياسين، لقب " فيلسوف المعلوماتية الأول في الوطن العربي" نظرا لغزارة ما كتبه في موضوع الثقافة و المعلوماتية ونظرا لعمق التحليلات التي تضمنتها الدراسات. أما الكتب التي ألفها الباحث نبيل علي فهي:

- الثقافة العربية و عصر المعلومات
- تحديات عصر المعلومات

- قضايا عصرية: رؤية معلوماتية، نموذج للكتابة عبر التخصصية.

و في هذا المحور، سنعتمد على مداخلة ظهرت في كتاب جماعي، تلخص مجمل أفكاره حول التجديد الثقافي على أن نعود إلى مجمل أفكاره في فصل الاتجاهات النظرية في التجديد الثقافي.[1]

مفهوم التجديد:

لم يقدم الباحث تعريفا صريحا في مقالته لكنه في المقابل ألح على ضرورته لأن التجديد برأيه هو الشرط اللازم تحقيقه و إلا تخلفت المجتمعات العربية و الإسلامية عن فكر عصر المعلومة و بالتالي تعرضت إلى انسحاق ثقافي و فكري آثاره كبيرة، و الفقرة التالية توضح هذه الفكرة:" الفكر الثقافي الإسلامي بعدته المعرفية الحالية غير قادر على استيعاب ثقافة عصر المعلومات، ولا بد من تجديد العدة المعرفية لهذا الفكر و إلا سنتخلف عن فكر عصر المعلومات، و بالتالي سنكون عرضة لانسحاق ثقافي و فكري".[2]

هذه الفقرة تبرز التجديد كردة فعل لوضعية سائدة ومن ثم يتحول إلى أداة لتحقيق وضع مرغوب فيه لتفادي وضعية سيئة. التجديد يجب أن يستهدف الأبعاد المعرفية للفكر الإسلامي لأنه فكر لم يعد يساير ثقافة عصر المعلومات، و بقاء الحال كما هو و بدون تجديد سيسبب مزيدا من التخلف في مستوى الفكر و الثقافة.

يربط الباحث نبيل علي في حيز آخر من مقالته بين ضرورة التجديد في المجتمعات العربية الإسلامية ونموذج المثقف في عصرنا الحالي، و يصفه بمثقف عصر المعلومات،" إن خطابنا الثقافي قد ترهل و تقادم و شاخ معرفيا، و أصبحنا في أمس الحاجة إلى خطاب جديد يستطيع أن يلبي مطالب مثقف عصر المعلومات."[3]

من الواضح و على ضوء هذه الفقرة القوية، بأن الباحث نبيل علي يبدي صرامة كبيرة بشأن العنصر البشري المنوطة به مهمة التجديد. ما أصاب الفكر العربي من ضعف و صفه بالترهل و التقادم و الشيخوخة، يستدعي تجديدا عميقا لا يمكن أن يضطلع به إلا فئة من المثقفين بالضرورة يجب أن تتوفر فيهم شروط و صفات مثقف عصر المعلومات.

---

[1] نبيل علي: الثقافة الإسلامية: رؤية معلوماتية. خصائص الثقافة العربية و الإسلامية في ظل حوار الثقافات، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة، القاهرة 2006، ص 89 - 103.

[2] نبيل علي، المرجع نفسه، ص 92

[3] نبيل علي، المرجع نفسه، ص 93

لم يتركنا نبيل علي في حيرة من أمر هذا المثقف، وقدم بعض صفاته في عرضه لمجموعة من القضايا، أراها تحدد أسس التجديد في موقفه، و نعرضها في ما يلي:

1- يجب أن ينهل المثقف من نطاق كبير من المعارف حتى يستطيع أن يتحدث عن الثقافة حديثا ذا مغزى.

2- من الضروري تجنب تشتيت الجهد و صب المعرفة في المسارات الحقيقية.

3- الاهتمام بمحورية اللغة العربية و تيسيرها و هذا يعني إخضاع تكنولوجيا المعلومات لمطالب هذه اللغة.

4- الاهتمام بالتربية و جعلها مرادفة للتنمية في عصر المعلومات.

5- ضرورة فهم و استيعاب العلاقة البينية التي تجمع الإعلام، السلاح المباشر للسلطة، و بين القوى الاجتماعية الأخرى و هي القوة العسكرية، القوة السياسية و القوة الاقتصادية.

6- يجب رفع الخصومات التي أوجدها الفكر الإسلامي مع الإبداع في الفنون، لأن امتزاج الفن بالمعرفة في عصر المعلومات يحتم إعادة النظر في العلاقة القائمة.

غاية التجديد الثقافي:

ذكرنا سابقا بأن التجديد برأي نبيل علي يمليه ضعف الفكر الإسلامي من جهة، و يمليه عصر المعلومات من جهة أخرى. التجديد إذن، هو مواجهة لهذا الضعف بغاية الاندماج مع عصر المعلومات، وبذلك فإن عملية التجديد إنما تسهم فعليا في تحديد موقع الثقافة من أشكال الخطاب الفكري السائدة في المجتمعات العربية، وقد عددها نبيل علي إلى خمسة أشكال:

* خطاب الرفض التام: العولمة مزيج من علمانية الخارج و الداخل، تهدد أسس الثقافة و الواقع الإسلاميين.

* خطاب رد الفعل: المد الإسلامي الحديث هو رد فعل ضد العولمة.

* خطاب عالمية الإسلام: الإسلام هو الوحيد القادر على مواجهة العولمة.

* خطاب " فلنأخذ منها بحذر": الأخذ بجزء من العولمة و المتعلق بالديمقراطية الحرية.

* خطاب تهدئة البال لمحمد عابد الجابري: الثقافة تصنع بأهلها، العولمة عارض و الإسلام سيبقى.

مفـهوم الثـقافة.

يؤكد نبيل علي في مقالته على محورية الثقافة في عملية التنمية . و إن فعل ذلك في عجالة و إسهامه أكبر في هذه القضية في أعماله الأخرى و خاصة في كتابه: الثقافة العربية و عصر المعلومات . و يقدم تعريفا للثقافة يخبرنا على أنه تعريف ورد في تقرير لمنظمة الأليسكو حول

إستراتيجية الثقافة العربية(دون ذكر تاريخ ما) و التعريف هو: " الثقافة هي نسق اجتماعي من القيم و المعارف و العادات، أو أن الثقافة هي أيديولوجية نرى بها العالم و نرى بها الآخر، أو أن الثقافة هي انتماء ممثل في الهوية و في الحمية القومية، أو أن الثقافة هي تواصل عن طريق التربية، و نقل الخبرات، أو بوصفها دافعا للإبداع و الابتكار، أو أنها حصاد من الإبداع و التراث و الشعر و الموسيقى، أو كل هذه الأشياء."[1]

استنتاجات لا بد منها:

الاستنتاج الأول: التجديد الثقافي يجب أن يكون في طبيعته تجديدا معرفيا، يخرج الثقافة العربية من ضعفها حتى تتمكن من استيعاب ثقافة عصر المعلومات.

الاستنتاج الثاني: يمثل التجديد الثقافي تحديا كبيرا بالنظر إلى درجة الهوان التي بلغتها الثقافة العربية و الإسلامية و لن يرفع التحدي إلا المثقف المتشبع بثقافة عصر المعلومات.

الاستنتاج الثالث: موضوع التجديد الثقافي قد يكون أحد مكونات الثقافة أو بعضها أو كلها، وفي كل الأحوال تتدرج عملية التجديد في مسار تنموي.

الاستنتاج الرابع: طبيعة التجديد الثقافي في المجتمعات العربية و الإسلامية تبين في آخر الأمر، طبيعة العلاقة القائمة أو المرغوبة بين و من ثقافة هذه المجتمعات و ظاهرة العولمة.

الاستنتاج الخامس: التجديد الثقافي الموجود هو الذي لا يتحدد بفرع معرفي واحد أو تخصص علمي بعينه، بل هو تجديد يستند إلى مجموعة من الفروع المعرفية و التخصصات العلمية المتكاملة و المتفاعلة، و هذا هو لب ثقافة عصر المعلومات.

- **السيد ياسين:**

يميل السيد ياسين في أعماله إلى توظيف مفاهيم غير مفهوم التجديد، مثل مفهوم التقدم و مفهوم التحديث، و يتحدث عن الثقافة العربية كمحتوى متضمن في محور كبير هو" المشروع الحضاري العربي". و المعروف عن السيد ياسين أنه من كبار المحررين في جريدة الأهرام المصرية و معظم مقالاته تتحول إلى كتب. ومن هذه المقالات وقع الاختيار على إحداها الموسومة ب:" العولمة و التجديد الفكري العالمي.[2]

---

[1] نبيل علي، المرجع نفسه، ص 92

[2] السيد ياسين: العولمة و التجديد الفكري العالمي، جريدة الأهرام المصرية، عدد 03 أفريل 2008

هذه المقالة ساعدتنا على الوقوف ولو بشكل مركز على أهم العناصر النظرية التي يشتغل بها السيد ياسين لتحديد معنى التجديد وفي ما يلي نعرض الأفكار الرئيسية للمقالة:

– العولمة بفضل تدفقاتها الغزيرة التي غزت المجالات السياسية و الاقتصادية أسقطت الأنساق الفكرية المغلقة التي كانت تدعي احتكار الحقيقة المطلقة(النسق الماركسي و النسق الرأسمالي)، وفرضت في الوقت نفسه على المفكرين و العلماء الاجتماعيين إعادة صياغة أطرهم النظرية القديمة، التي ما عادت تصلح لوصف العالم الجديد أو تفسيره أو التنبؤ بمستقبله.

يخلص السيد ياسين بعد هذا التشخيص، إلى طرح السؤال المحوري الذي بنيت حوله المقالة:" ما هي المجالات التي تستحق جهدا من قبل المفكرين و العلماء الاجتماعيين، لممارسة الإبداع الفكري في ميادينها لمواجهة المشكلات التي ترتبت عن العولمة؟

عناصر الإجابة التي تلت هذا السؤال تمثل في نظري رؤية السيد ياسين لمفهوم التجديد.

مفهوم التجديد

استعان السيد ياسين في إجابته بأعمال نبيل علي الذي وصفه بفيلسوف المعلوماتية الأول في العالم العربي، وركز بالخصوص على كتاب: قضايا عصرية: رؤية معلوماتية، نموذج للكتابة عبر التخصصية. واهتم أساسا بفقرة معينة ظهرت في محور: "العولمة و العولمة المضادة: رؤية معلوماتية" وكان عنوان هذه الفقرة هو " الحاجة الماسة إلى تنظيم جديد".

يؤكد السيد ياسين قبوله التام بالخريطة المعرفية المقترحة في الفقرة من خلال مناقشته للمبادئ الثلاث التي تضمنتها.

المبدأ الأول: أعلن قبوله لرأي نبيل علي في الثقافة و نقلا عنه كتب السيد ياسين:" التأكيد على محورية الثقافة في منظومة التنمية الإنسانية، بهدف بلورة تنظير لا يرى الثقافة مجرد عامل مساعد يدفع المجتمع صوب غاياته".

المبدأ الثاني: مهمة التنظير الجديد تكمن في .كما نقله السيد ياسين عن نبيل علي" إقامة جسور الوفاق، وإظهار أوجه التناقض بين المحلي و العالمي، وبين العام و الخاص، و بين الحكومي و غير الحكومي، و بين الرسمي و غير الرسمي، و بين النخبوي و الجماهيري".

المبدأ الثالث: أصبح على عاتق المفكرين الاستراتيجيين في كل مكان، تنمية القدرة النظرية على رسم الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي...من خلال التطبيق الخلاق للمنهج الأركيولوجي الذي يحفر في أعماق التربة ليعرف أصل تكون الأشياء.

- ما يمكن الاحتفاظ به من المقالة وفي ما يخص مفهوم التجديد، هو ما يلي:

* التجديد ممارسة فكرية إبداعية منوطة بالمفكرين الاجتماعيين.

* النظر إلى التجديد باعتباره ممارسة فكرية، جاءت لتسد فراغا أحدثته العولمة بعدما أسقطت الأنساق الفكرية السائدة لوقت طويل.

* عصر المعلومات هو السمة الرئيسية للمجتمع المعاصر، و بالتالي التجديد عالمي التوجه.

مفهوم الإستراتيجية: يولي السيد ياسين أهمية كبرى لما يسميه هو " رؤية إستراتيجية"، وهذا نستطيع تفهمه بيسر ذلك أن السيد ياسين من المفكرين العرب الكبار الذين كلفوا منذ سنوات بإعداد مشروع حضاري عربي. من الملاحظ، إذن، بأن هذا المشروع، تجاوز الأبعاد الثقافية إلى الأبعاد الحضارية.

فالمجتمعات العربية ولما أصابها من هوان وضعف مقارنة مع درجة التقدم التي بلغتها المجتمعات الغربية، اقتنعت بضرورة إعداد هذا المشروع ، و ذلك من خلال خاصة النشاط الحثيث لمركز دراسات الوحدة العربية.

في هذا السياق، كان اهتمامنا بمقالة للسيد ياسين، أدرجت في كتابه " إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة"، وتدرس مشكلات المشروع الحضاري العربي[1].

أولى السيد ياسين اهتماما واضحا لقضيتين محوريتين:

أولا: يجب أن ينطلق المشروع الحضاري العربي من رصد دقيق للواقع العربي قبل الحديث عن إمكانية تغييره و إلا تحول المشروع إلى مجرد " يوتوبيا" و التي هي . بحسب التعريف . القفز فوق الواقع سعيا وراء رسم ملامح مستقبل مرغوب.

ثانيا: يرى السيد ياسين بأنه من الأفضل و بالنظر إلى العنصر الأول، أن نتحدث عن رؤية إستراتيجية بدلا من المشروع لأن المفهوم الأول أقرب إلى الواقعية و يستخدم في أدبيات التنمية ليعني " مجموع السياسات الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية لمجتمع ما في العشرين عاما القادمة". ثم يضيف:" ميزة هذا المفهوم أن الرؤية تنطلق أساسا من رصد الواقع و تحاول تغييره طبقا لصورة مستقبلية مرغوبة للمجتمع. و الرؤية الإستراتيجية . في تقديرنا . ينبغي أن لا تنفرد

[1] السيد ياسين: إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة . 2006

بصياغتها النخبة السياسية الحاكمة، بل هي عملية " مجتمعية" تشارك فيها كل الأطراف الاجتماعية و هي تحتاج في الواقع لكي تتحقق إلى قيادة إستراتيجية[1]".

مفهوم الثقافة:

لم نعثر في ما اطلعنا عليه من أعمال السيد ياسين على تعريف صريح لمفهوم الثقافة . و لا نستبعد توافره في أعمال أخرى لم يتسن لنا الاطلاع عليها . لكن قبوله لموقف نبيل علي و الذي يؤكد على محورية الثقافة في التنمية يجعلنا نفترض أنه اطلع على التعريف الذي يعتمده نبيل علي. و من جهة أخرى، قبوله لموقف نبيل علي يؤشر لصلاحية الاستنتاجات التي قدمناها سالفا بحق أفكار نبيل علي، لتلاءم طروحات السيد ياسين ولو بشكل غير مباشر. و على ضوء هذا كله يمكن تقديم الاستنتاجات التالية:

الاستنتاج الأول: التجديد محتوى فكري ينتجه إبداع المفكرين و العلماء الاجتماعيين في الوقت الراهن، يعيدون من خلاله بناء أنساق فكرية جديدة على أطلال الأنساق الفكرية المغلقة التي تهاوت بفعل العولمة.

الاستنتاج الثاني: يجب أن تكون توجهات التجديد عالمية لأن المجتمع المعاصر داخل في عصر المعلومات و الذي ضيق المسافات بين المحلي و العالمي.

الاستنتاج الثالث: يحتاج التجديد إلى رؤية إستراتيجية تغطي مسافة عشرين عاما.

الاستنتاج الرابع: يجب أن يكون التجديد نخبوي التصور و مجتمعي التنفيذ.

III. تحديد المفاهيم المحورية في الاتجاه القيمي.

يقوم الاتجاه القيمي في التجديد الثقافي على مبدأ مقابلة القيم السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية مع القيم السائدة في المجتمعات الغربية. مناصرو هذا الاتجاه يتتبعون تاريخ العلاقات بين هذه المجتمعات و يخلصون إلى أن السمة الملازمة لهذه العلاقات هي الصدام. من وجهة نظرهم، عمل الغرب في جميع الفترات التاريخية على إفراغ الثقافة العربية الإسلامية من محتواها الأصيل و استبداله بمضامين ثقافته، وذلك بإتباع منهجيات اختلفت أشكالها، تتراوح بين الاستعمار المباشر لتلك المجتمعات وإخضاعها اقتصاديا و جعلها تابعة ثقافيا. هذه المقاربة لها حضور أيضا في الاتجاهات النظرية الأخرى، لكن ما يتميز به الاتجاه القيمي هو معانقته لاستراتيجية المواجهة

[1] السيد ياسين، المرجع نفسه، ص 219

الثقافية مع الغرب على أساس فهم الماضي و استخلاص الدروس منه ومن ثم إعادة بناء الثقافة ليس فقط لتحصين ما هو محلي، لكن و بشكل أساسي، توجيه إعادة البناء للتأثير على مصدر الخطر و التهديد، أي الغرب، في عقر داره. يعتبر المفكر طه عبد الرحمن في نظر الكثيرين أبرز من عمل بهذه المقاربة، وسنعرض جملة من أفكاره و مواقفه، تقربنا مما عرض أعلاه، و اعتمدنا في ذلك على كتابه " الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" و فيه قدم المفكر تصورا لما يجب أن يكون عليه التجديد الثقافي و حدد له الأسس التالية[1]:

أولا: تعرضت الثقافة العربية الإسلامية في الوقت المعاصر إلى تأثير مقصود و موجه من طرف الثقافة الغربية تسبب في مفاسد أربع.

ثانيا: من الضروري درأ هذه المفاسد الأربع وأول خطوة يجب القيام بها هي إعادة النظر في تعريف الثقافة نفسه وبناء تعريف جديد تستمد مضامينه من داخل الثقافة العربية الإسلامية.

ثالثا: لا يوجه هذا التعريف الجديد نحو إحداث تغيير في الثقافة العربية الإسلامية فحسب، لكنه يوجه أيضا نحو إحداث التغيير في الثقافة الغربية على ضوء خطة مدروسة و هادفة.

في ما يلي نقدم شرحا وافيا لهذه المحاور مع محاولة تجنب تأويل أفكار المفكر طه عبد الرحمان.

المفاسد الأربع: حددها بالاسم و هي: الاستتباع الثقافي، التخريب الثقافي، التنميط الثقافي، التلبيس الأخلاقي.

* **الاستتباع الثقافي:** عملت المجتمعات الغربية و لا تزال تعمل على إبقاء المجتمعات العربية تابعة لها. ومظاهر هذه التبعية تتمثل في:

– فرض سياسات تربوية و تعليمية تعزز من سطوة الغرب على المجتمعات العربية الإسلامية.

– خلفت البلدان الغربية المستعمرة بعد رحيلها مدراس " البعثات الأجنبية" التي تعاظم تأثيرها، و ما فتئت تدعم صفوف المؤمنين بالثقافة الغربية وهذا كفيل من أن يمنع الثقافة المحلية من التطلع نحو الاستقلال.

* **التخريب الثقافي:** تقوم الثقافة الغربية، برأي طه عبد الرحمان، بجملة من العمليات التخريبية، ترمي إلى نسف قيم الثقافة العربية و الإسلامية وهي:

[1] طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005،

- التشكيك في الثوابت العقائدية للدين الإسلامي.
- الطعن في الحقائق التاريخية المرتبطة بالحضارة الإسلامية.
- تشويه العربي المسلم في الكتب المدرسية و الروايات الشعبية و الأشرطة المصورة و وسائل الإعلام.
- الافتراء على الشرع الإسلامي في قضايا عدة.
- التخويف من الإسلام بشتى الصور.

* **التنميط الثقافي:** يسعى العالم الغربي في ظل الهيمنة الاقتصادية إلى فرض نمطه الخاص في التفكير و السلوك على العالم بأسره و مدعما لهيمنته الثقافية.

يرى طه عبد الرحمان أن النظام الثقافي العالمي الجديد، ما هو إلا الخصوصية الثقافية الأمريكية معممة على غيرها من الأمم، و العالم العربي و الإنساني ولأنه يحتضن ثقافات متنوعة و غنية، أصبح أكثر من غيره، عرضة لهذا التنميط الثقافي. ويميز المفكر بين النوع الأول من التنميط وهو يتمثل في منع المجتمعات العربية و الإسلامية من الأخذ بأسباب النهوض الحضاري ومثل ذلك منع وصول العلوم و التقنيات المتقدمة، و النوع الثاني يتمثل في تخريب ما أنجز من تقدم علمي في المجتمعات العربية و الإسلامية.

* **التلبيس الأخلاقي:**

قامت الثقافة الغربية على ثلاثة مبادئ حداثية قطعت من خلالها صلاتها بالقيم الإيمانية العظمى:" مبدأ الاشتغال بالإنسان" بدلا من الاشتغال بالله، مبدأ " التوسل بالعقل" بدلا من التوسل بالوحي، و مبدأ " اعتبار الدنيا" بدلا من اعتبار الآخرة. هذه المبادئ الحداثية أوجدت إنسانا ماديا دنيويا، تدهورت معه الأخلاق وقد أضر تواجد هذا النوع من الإنسان في المجتمعات العربية، بالثقافة. و بعدما تحققت " ثورة الاتصالات" تحول هذا الإنسان إلى إنسان غريزي إباحي، من خلال ما كرسته الشبكات الاتصالية و مختلف القنوات الفضائية.

الحاجة إلى تجديد مفهوم الثقافة:

يبرز المفكر حاجة المجتمعات العربية والإسلامية الملحة إلى تجديد مفهوم الثقافة، بالتصدع الذي لحق بالمجتمعات العربية الإسلامية، و أهم ما يجسد حالة التصدع هذه، الازدواج القائم بين[1]:

---

[1] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 86

- ثقافة المستعمر و ثقافة الأصل
- الإسلام و الغرب.
- القومي و العالمي.
- الذات و الغير.
- الماضي و الحاضر.
- الثابت و المتغير.
- الحداثة و الأصالة.

إذن، غاية تجديد الثقافة هو رأب التصدع الثقافي الذي تعيشه المجتمعات العربية و الإسلامية و من ثم رفع المضار الثقافية عنها.

طرح طه عبد الرحمان مجموعة من الأسئلة بغاية تحديد المفهوم الجديد للثقافة و بعدها احتفظ بالقضية الثانية المذكورة في كل سؤال و بنى حولها تعريفا جديدا للثقافة.

أما الأسئلة فقد و ردت في الفقرة التالية:" هل تكون الثقافة عندنا جملة من المعارف و الذكريات أو تكون جملة من القيم و المعايير؟ وهل تكون مضمونا شاملا أو منهاجا مفصلا؟ و إذا جاز أن تكون منهاجا فهل تكون منهاجا دفاعيا . أو جهاديا . يرد الشبهات و يبطل الاتهامات أو تكون منهاجا بنائيا . أو اجتهاديا . ليضع الحلول و يأتي بالمقترحات؟ ثم هل ينبغي أن تتقصد أساسا تقويم الاعوجاجات الحاصلة في المجتمع و تصحيح الأوضاع الموجودة به أو تتقصد إطلاق العنان للإبداع و قوى الابتكار؟ وهل يجب أن تهدف إلى تثبيت هوية الأمة في شكلها الموروث أو الانتقال بها إلى شكل آخر تعمل على اكتسابه؟[1]"

و أما التعريف المشتق من هذه الأسئلة فهو كالتالي:" الثقافة هي جملة القيم التي تقوم الاعوجاجات الفكرية و السلوكية داخل الأمة على الوجه الذي يجدد اتصال الفكر و السلوك بأسباب هذه القيم في عالم الآيات، و بالقدر الذي يمكن هذه الأمة من استرجاع قدرتها على الإصلاح و الإبداع، طلبا لتنمية الإنسان و الارتقاء به إلى مراتب الكمال العقلي[2]".

بعد تحديد التعريف الجديد لمفهوم الثقافة، قدم طه عبد الرحمان تصورا شاملا يبين فيه الأبعاد العملية للثقافة، و سمى هذا التصور بالتثقيف الإسلامي، يجسد برأيي رؤية إستراتيجية للتجديد الثقافي.

---

[1] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 87
[2] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 87

هذه الرؤية تقوم على مبدأ توجيه التجديد نحو داخل المجتمعات العربية و الإسلامية، لكن أيضا، و بشكل قوي، توجيه التجديد نحو الخارج، إلى العالم الكوني، بعبارات المفكر.

إستراتيجية التثقيف الإسلامي

تبرز إستراتيجية ما يسميه طه عبد الرحمان التثقيف الإسلامي في ثلاثة محاور تتكامل في ما بينها لتقدم تصورا شاملا.

قدم المفكر في المحور الأول جملة من المبررات ترد بشكل صريح على المشككين في قدرة الثقافة العربية على التأثير على الغرب من منطلق أن الأمة المتخلفة مثل الأمة الإسلامية هي أعجز أن تثقف أمة متقدمة كأمة الغرب. وهذه المبررات هي:

- يعيش في كنف المجتمعات العربية و الإسلامية أشخاص يملكون من المؤهلات الثقافية ما يضاهي ما هو موجود بالغرب. هؤلاء، و بالرصيد الذي يملكون يمكن الاستفادة منهم لإحداث التثقيف المرغوب.
- التخلف ليس حالة أبدية ملازمة للمجتمعات، و تخلف المجتمعات العربية و الإسلامية جاء بعد تحضر، و بالتالي يكفي العمل بالمبادئ المعطلة فيها حتى تعود إلى عطائها.
- يجب القبول بنسبية التقدم و الإحجام عن إضفاء الصبغة المطلقة عليه. تخلف المجتمعات العربية و الإسلامية ليس مطلقا كما أن تقدم المجتمعات الغربية ليس مطلقا.
- لا يحدث التقدم بالقوة المادية فحسب، بل إن التقدم يقاس أيضا من المظاهر المعنوية.
- آلاف من العقول العربية و الإسلامية الموجودة في الغرب تأكد مستواها و كفاءتها، مستوى كفاءة لا يقل عن مستوى و كفاءة نظرائهم الغربيين، بل أكثر من هذا، الدول الغربية لا يمكنها الاستغناء عنهم.
- التثقيف الموجه نحو الغرب، غايته ليس استهداف ما يختصون فيه تاريخا و واقعا، بل التثقيف المقصود، يهتم بما تختص فيه المجتمعات العربية تراثا و وعيا حتى تواجه المفاسد الأربعة المذكورة سالفا.
- التثقيف الإسلامي يطرح أيضا حق التثاقف كحق من حقوق المجتمعات العربية. فالغرب يتجاهل معنى التثاقف و ينكر قدرة المجتمعات العربية على التعريف بقيمها الثقافية و لما لا أن تحتل فضاء ما في العالم الغربي.

يقدم طه عبد الرحمان في المحور الثاني خطة واضحة تتجسد في إجرائين: الإجراء الأول يتمثل في استعمال العقل في جملة المفاهيم التي استحدثها الغرب، بنية الكشف عن خلفياتها المصلحية و

الهيمنية و سلبياتها المختلفة و أمثلة عن هذه المفاهيم: النظام العالمي، العولمة، صراع الحضارات، حوار الحضارات، نهاية التاريخ، التحديث، التثاقف.

أما الإجراء الأكثر خصوصية فيتمثل في مجموعة من الترتيبات يجب العمل بها حتى تواجه المضار الأربع، وهذه الترتيبات مشحونة قيميا و هي: قيميتي التحرر الثقافي و التكافؤ الثقافي تدفعان عن المجتمعات العربية و الإسلامية الاستتباع، التظلم الثقافي و الإعداد الثقافي يدفعان عنها التخريب، التعارف الثقافي و التكامل الثقافي يدفعان عنها التنميط، وأخيرا تديين الثقافة و تخليق الثقافة يدفعان عنها التلبيس.

و في المحور الثالث، يبين طه عبد الرحمان الشرط الرئيسي لتفعيل التثقيف الإسلامي و الذي يؤكد على أن التجديد الذي يؤدي إلى التثقيف لا يمكنه إلا أن يكون جماعيا، ومنه يؤكد على ضرورة تقوية أسباب التداخل الثقافي بين الشعوب العربية و الإسلامية، و الفقرة التالية على أهميتها تلخص هذا الشرط الرئيس:" لا يكفي في ذلك إقرار مبدأ التعاون و التنسيق بين مختلف الأجهزة الثقافية الموجودة في العالم الإسلامي، بل ينبغي أن تشترك بلدانه بالسوية عمليا في بلورة و تخطيط و تنفيذ مشاريع ثقافية متتالية على قاعدة سياسية ثقافية مدروسة بعيدة المدى لتوحيد الأمة.[1]" أما عن مظاهر هذا التداخل فيمكن تلخيصها إجمالا في ضرورة إنشاء جامعات تسيرها إدارة مشتركة و يكون تمويلها مشتركا و يؤمها الطلاب من كل أنحاء العالم.

وثانيا. تستدعي الضرورة إنشاء قنوات فضائية موجهة للعالم الغربي و تنطق بلغاتهم و على رأسها اللغة الإنجليزية ومن أهداف هذه القنوات، تصحيح نظرة الغرب نحو العرب و المسلمين مواجهة الأحكام المسبقة و التعريف بإسهام العرب و المسلمين في الحضارة الإنسانية.

- **استنتاجات لا بد منها**

الاستنتاج الأول: التجديد الثقافي جملة من العمليات منطلقها القيم التي عرفت بها المجتمعات العربية و الإسلامية و التي تؤلف في مجموعها ثقافة متصلة(اتصال العالم المادي بالعالم المعنوي).

الاستنتاج الثاني: إعادة بناء مفهوم الثقافة هو بوابة إحداث التجديد الشامل الذي يهتم بالفكر و السلوك معا.

---

[1] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 96

الاستنتاج الثالث: ينطلق التجديد الثقافي في مرحلة أولى من رصد واقع الثقافة العربية و الإسلامية التي أصابتها مفاسد أربع يجب معالجتها قبل الشروع في إنجاز التجديد.

الاستنتاج الرابع: تقوم إستراتيجية التجديد الثقافي على مبدأ التثاقف و الذي هو حق من حقوق المجتمعات العربية و الإسلامية، وهو أيضا قدرة على التأثير على المجتمعات الغربية.

الاستنتاج الخامس: يعتمد التأثير على المجتمعات الغربية في التجديد الثقافي على ما تختص فيه المجتمعات العربية و الإسلامية و ليس على ما تختص هي فيه.

الاستنتاج السادس: تقوم إستراتيجية التجديد الثقافي على مبدأ العمل العربي المشترك الفعلي على مستويات عدة و خاصة ما يرتبط بالقضايا التعليمية و العلمية و الإعلامية.

الاستنتاج السابع: تتحقق هذه الإستراتيجية عندما، وفقط عندما تضع الإنسان هدفا لها، تنميته و الارتقاء به إلى مستوى القدرة على الإصلاح و الإبداع.

الاستنتاج الثامن: تنمية الإنسان و الارتقاء به إلى مستوى القدرة على الإصلاح و الإبداع، ستمكن المجتمعات العربية من مواجهة المبادئ الحداثية الثلاثة(الاشتغال بالإنسان، التوسل إلى العقل، اعتبار الدنيا) بطرح المبادئ الإيمانية(الاشتغال بالله، التوسل إلى الوحي، اعتبار الآخرة) وهذا هو لب التجديد الثقافي.

IV. تحديد المفاهيم المحورية في الاتجاه المعرفي.

يطرح مناصرو الاتجاه المعرفي في التجديد الثقافي للمساءلة المفاهيم السائدة و الهيمنية في عالم اليوم وكذا العلوم الاجتماعية و الإنسانية كما هي موظفة في المجتمعات الغربية.

المفاهيم و العلوم التي تسبح فيها تستهلكها المجتمعات العربية بصفتها "محيطا" " لمركز" ينسجها و ينشرها بقوة التخطيط و الإستراتيجية تارة، وبقوة الإخضاع تارة أخرى.

هذا الواقع أدى بالكثير من المفكرين العرب إلى التمحيص في هذه المفاهيم المستوردة و كذا القضايا التي تطرحها العلوم الإنسانية و الاجتماعية لتبيان ما تضمنه برأيهم من انحرافات أيديولوجية ومغالطات تاريخية وتناقضات تمويهية، ثم القيام ببناء تلك المفاهيم عربيا. في هذا السياق يمكن أن نفهم لماذا حمل مثلا، كتاب محمد عمارة المفكر الإسلامي المصري عنوان " معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام"، و لماذا يخصص المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بالقاهرة جانبا كبيرا من نشاطاته للأبعاد المعرفية و التطبيقية للمفاهيم، ومنها تكليف المفكر نصر محمد عارف بإنجاز دراسة وافية حول مفاهيم الحضارة . الثقافة . المدنية.

تعامل المفكرون مع المفاهيم في العلوم الاجتماعية كمضامين ترتحل من إقليم إلى آخر و هي مضامين ترتبط بالأرض التي تبرز فيها. وقد عبر عن هذه الفكرة الفيلسوف عمر كوش بمفهوم أقلمة المفاهيم:" تنتقل المفاهيم كالبشر (المهاجرين)، من إقليم حضاري إلى آخر، ومن عصر أو مجال معرفي إلى آخر، عبر عمليات التفاعل و التبادل بين الأقاليم الحضارية، وعلى مر العصور جرت هذه العملية وفق أشكال مختلفة أهمها عمليات الترجمة و الاقتباس، و أدت إلى إثراء الحياة الفكرية و الثقافية في بعض الأقاليم، عند توفر شروط الانتقال اللازمة لقبولها في المجال المعرفي و الفكري الجديد...[1]"

أطروحات الاتجاه المعرفي ترى المفاهيم بمضامينها الرائجة في العالم الغربي و كذا المجتمعات العربية، كتمركز غربي للذات ينفي أية إمكانية للتفاعل و التواصل مع الآخر وهذه نتيجة من نتائج العولمة. إذن، المشاريع الفكرية لباحثين مثل محمد عمارة، نصر محمد عارف و زكي الميلاد، و غيرها، تندرج في ما أسميه اقتلاع الاعتراف من عالم غربي يرى العالم مسطحا[2].

وهذا المحور يهتم بأفكار المفكرين الذين ذكروا أعلاه بارتباطها بمفاهيم الدراسة المحورية.

أ. **محمد عمارة:** يؤكد المفكر الإسلامي محمد عمارة بأن المفاهيم و المصطلحات تحمل رسالة حضارية وجب فهمها و تحديدها كشرط أولي و أساسي لأي حوار فكري هادف و جاد.

الحوار مع الغرب يمر حتما عبر تحديد مضامين المفاهيم الأكثر تداولا في العالم العربي و الإسلامي، ورصد في كتابه "معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام" خمسة و ثلاثون مفهوما شائعا في المجتمعات العربية و بين في تناوله لها الفهم الإسلامي لها، و أدرج مفهوم التجديد ضمن القائمة[3].

[1] عمر كوش: أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ترحاله، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2002، ص 40

[2] مفهوم " العالم مسطح" مفهوم ظهر مع الصحفي الأمريكي توماس فريدمان و ألف حوله كتابا ترجمه عمر الأيوبي، ونشرته دار الكتاب العربي ـ بيروت، لبنان 2006: العنوان الأصلي هو:
The world is flat: a brief history of the twenty- first century.

[3] محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام، نهضة مصر للطباعة و النشر، 2004

مفهوم التجديد: برز مفهوم التجديد عند المفكر كأحد العناصر المحورية التي يجب البحث فيها عندما ندرس المفهوم الآخر المقابل له، مفهوم التقليد و الذي يثير مخاوف الكثير في الحياة الفكرية العربية الإسلامية.

التقليد يعني برأي المفكر ما يلي:

1- الوقوف عند تجارب السلف و مناهج القدماء وحدها ورفض تجاوزها.

2- تقليد تجارب الآخر الحضاري، بكل ما تتضمنه من مناهج و تصورات فلسفية و العمل بها دون غيرها.

بينما التجديد يظهر في سياق ثلاثة مبادئ رئيسية هي:

1- الحضارة العربية الإسلامية، حضارة متميزة، ونطاق تميزها، و معالم و سمات هذا التميز محددة، بحيث أنها تضمن استمراريتها عبر الزمان و المكان.

2- هذا التميز الحضاري، هو معيار قبول ما هو وافد من داخل أو خارج الموروث الفكري العربي الإسلامي.

3- التجديد سنة و قانون أبدي.

يؤسس المفكر لمضمون التجديد بالمبادئ الثلاثة المذكورة، وذلك بالرجوع إلى القرآن و الأحاديث النبوية ليخلص إلى نتيجة تتسق مع ما قدمه من أفكار، و تتمثل في أن التجديد ليس نقيضا لاكتمال الدين. الحديث النبوي الذي استشهد به: ***" يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها". رواه أبو داود.***

أما السورة التي وظفها المفكر في تقديم حججه فهي: ***" اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم و اخشون اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام دينا فمن اضطر في غير مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم" المائدة: 3***

و أما الفقرة التي دافع فيها عن حجة أن التجديد ليس نقيضا للدين فهي :" ليس التجديد نقيضا لاكتمال الدين وثباته، بل السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل و ثوابته إلى الميادين الجديدة، و الأمور المستحدثة، و الضمان لبقاء " الأصول" صالحة دائما لكل زمان و مكان[...] لولا دور التجديد هذا في حياة الإسلام ومسيرته لنسخت و طمست هذه الأصول، إما بتجاوز الحياة الممتدة

لظل الفروع الأولى و القديمة، فيعرى هذا الامتداد الجديد من ظلال الإسلام، أو بتشويه البدع . عندما تتراكم .لجوهر هذه الأصول"[1].

ب. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: أدرجنا أفكار الباحث سيف الدين في هذا المحور، لتبيان دور المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تأصيل المفاهيم من الناحية المعرفية . ففي مقالة موسومة ب " مفهوم التجديد" ومدرجة في كتاب اشترك في تأليفه مجموعة من الباحثين" بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية"، عرض الباحث جملة من الأفكار تناولت غموض المفهوم، و ارتباط المفهوم في توظيفه بمجموعة من المفاهيم الأخرى، و بين الاتجاه التأصيلي و الاتجاه التغريبي . أما ما يهمنا، و حتى لا نكرر ما ورد مع محمد عمارة، فهو التحديد اللغوي الذي قدمه سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل لمفهوم التجديد، كما يهمنا أيضا ما قدمه على أنه التصور الغربي لمفهوم التجديد.

التجديد لغة[2]: ترتبط بمفهوم التجديد من الناحية اللغوية ثلاثة معان متصلة لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر و يستلزم كل واحد منهما المعنى الآخر.

أولهما: أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودا و قائما و للناس به عهد.

ثانيهما: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديما خلقا.

ثالثهما: أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى و يخلق.

المفهوم الغربي للتجديد: برأي الباحث، تراوح الفكر الغربي، في رؤيته لمفهوم التجديد في معظمه بين فكرتين أساسيتين:

الفكرة الأساسية الأولى: لا ترى عملية التجديد و التغير إلا بمنظور التكيف في إطار فهمها الخاص لنسبية القيم و التي لا تلقي بالا للعلاقة بين الثابت و المتغير، إذا تعتبر أن كل شأن أو قيمة يصيبها التبدل و التحول، و إن على الإنسان أن يستجيب لهذه التغيرات بما أسمته التكيف في محاولة للتجديد و التوازن المفقود، أو البحث عن التوازن الأمثل للمجتمع.

الفكرة الأساسية الثانية: الفكرة الثانية تعالج إيمانها بفكرة التجاوز المستمر من خلال مفهوم الثورة، و الذي يشير إلى الانقلاب أو التغير الجذري في وضعية المجتمع[1].

---

[1] المرجع نفسه، ص 169.

[2] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: مفهوم التجديد، بناء المفاهيم، دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر ص 346

- نفس التحديد اللغوي يمكن الاطلاع عليه، في مقالة حمو النقاري" في المفهوم من " التقليد" و من التجديد، في كتاب التقليد و التجديد في الفكر العلمي، منشورات كلية الآداب بالرباط. 2003.

ج- نصر محمد عارف: أدرج نصر محمد عارف ضمن المفكرين و الباحثين الذين يمثلون الاتجاه المعرفي في التجديد على ضوء إنجازه لكتاب حول مفاهيم الحضارة، الثقافة، المدينة بتكليف من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كتاب أصبح بعد ذلك مرجعا أساسيا لمن يهتم بالمضمون المعرفي للمفاهيم.[2]

يتشابه موقف نصر محمد عارف مع موقف محمد عمارة و سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، حول ضرورة تحرير المفاهيم السائدة من مضامينها الغربية و تأصيلها عربيا و إسلاميا في إطار مرجعي أسماه " أسلمة المعرفة".

تحديد مفهوم الثقافة: لسنا هنا بصدد تقديم عرض شامل لما تضمنه كتاب نصر محمد عارف، و لكن نعطي الأهمية في هذا المحور للإسهام الذي تفرد به الباحث عندما ركز اهتمامه، إضافة إلى قضايا أخرى، على الدلالات اللغوية لمفهوم الثقافة في اللغة العربية. على خلاف الكثير من المفكرين و الباحثين العرب، طرح الباحث بقوة المعاني و الدلالات المرتبطة بكلمة ثقافة في اللغة العربية، وبين أن تلك المعاني و الدلالات هي التي تسمح باختبار فكرة الثقافة و منها يمكن أن تبرز التأسيسات الأولى لمفهوم الثقافة، و بالتالي يصبح متاحا بناء التراكم المعرفي لاحقا.

في هذا السياق، قارن المفكر زكي الميلاد بين موقف مالك بن نبي ونصر محمد عارف من حيث الاهتمام الذي أولاه للدلالات و المعاني لكلمة ثقافة في اللغة العربية، فخلص إلى أن الأول قلل من قيمة ما تشير إليه فكرة الثقافة في اللغة العربية، كما تحددت في معاجم اللغة، بخلاف ما ذهب إليه الثاني، الذي شدد على ضرورة تأصيل مفهوم الثقافة في اللغة العربية، و منتقدا المفكرين في العالم العربي و الإسلامي لإهمالهم للدلالات ذات العلاقة الوطيدة بفكرة الثقافة، و تمسكهم بالمقابل، بالدلالات الواردة من المفهوم الأوروبي للثقافة[3].

أما الأفكار التي قدمها نصر محمد عارف في هذا الشأن فيمكن استجماعها في ما يلي[4]:

---

[1] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المرجع نفسه، ص 357.

[2] نصر محمد عارف: الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية: دراسة لسيرة المصطلح و دلالة المفهوم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض 1995.

[3] زكي الميلاد: المسألة الثقافية، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005، ص 235

كما يمكن الرجوع إلى المراجع التالية للوقوف على المفهوم الأوروبي لكلمة ثقافة:

رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب 2003.

ريموند وليمز: الكلمات المفاتيح، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007.

- Raymond Williams, Culture, fontana paperbak, Glasgow, 1983.

[4] نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص 31

- كلمة ثقافة في اللغة العربية تعني تنقية الفطرة البشرية و تقويم اعوجاجها ثم حثها على توليد المعاني المتضمنة و تحرير الطاقات الكامنة لإنشاء الأنساق المعرفية.
- يشجع مفهوم الثقافة الفرد على البحث عن معاني الخير و العدل، و التنقيب عن القيم الإيجابية التي تقومه، و يتقبل كل العلوم و الأفكار التي تتسق مع منحى و اتجاه التهذيب و التسوية و تقويم الاعوجاج.
- يربط البعد المعرفي في الثقافة بين الإنسان و بين العلوم و المعارف المناسبة له في السياق المجتمعي و الزمني الذي يعيش فيه. الثقافة بهذا الفهم هي تعامل الفرد مع ما يحتاجه من معارف و علوم مفيدة و مناسبة.
- الثقافة هي عملية متجددة دائما و لا نهاية لها.
- مفهوم الثقافة في اللغة العربية يخلو من الأحكام القيمية كأن تنعت بالثقافة البربرية، الوحشية، الرجعية، المتقدمة، العصرية...فمنطق التهذيب يجعل كل الثقافات على الدرجة نفسها من القيمة الإنسانية.
- مفهوم الثقافة في اللغة العربية، مفهوم غير مقيد أو مخصص، فهو عام للإنسان و الجماعة و المجتمع، يشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية ومختلف درجاتها و يعطي دلالاته على أي مستوى تحليلي يستخدم فيه، طالما تحقق منطلق التهذيب و التقويم.

د- زكي الميلاد

يعتبر زكي الميلاد من أكثر المفكرين العرب إسهاما، في البحث، في قضايا التجديد في الفترة الأخيرة تأليفا و ممارسة. ووقفنا على ما يتسق و غايات الدراسة، في مؤلفين إثنين هما الإسلام و التجديد: كيف يتجدد الفكر الإسلامي؟ . المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة.

يقترح المفكر في كتابه الأول تصورا شاملا لقضية التجديد و جعله مرتبطا بسياق مرجعي هو الدين الإسلامي، و بذلك تتحدد شروطه و غاياته و مجالاته بهذا الإطار.

أما الكتاب الثاني، فهو إسهام فكري حاور ما هو متوافر من نظريات حول الثقافة، الغربية منها و العربية، ليخلص إلى اقتراح مكونات تحليلية و بنائية لنظرية عربية إسلامية لنظرية الثقافة، و بذلك تتحدد بوضوح غايات التجديد و هي غايات معرفية تطمح إلى دفع الفكر العربي الإسلامي إلى حجز فضاء له في فضاء الفكر العالمي بما يحترم خصوصيات الثقافة العربية و الإقبال على الثقافة العالمية.

من الواضح، أن مضامين الكتابين تتكامل لتشكل مشروعا فكريا متسقا وهذا ما يفسر ظهور اسم زكي الميلاد في الاتجاه المعرفي للتجديد الثقافي.

نعرض في محور تحديد المفاهيم، تصور زكي الميلاد لمفهوم التجديد على أن نعود إلى الأبعاد المعرفية في قضية التجديد الثقافي في فصل: الاتجاهات النظرية في التجديد الثقافي.

تحديد مفهوم التجديد الثقافي.

ظهر مفهوم التجديد في كتاب الإسلام و التجديد، كمفهوم جزئي من مفهوم مركب هو: تجديد الفكر الإسلامي. المفهوم الذي خصص له المؤلف، الفصل السابع الذي عرض فيه تصوره[1].

ميز المؤلف في تناوله لمفهوم التجديد معرفيا، بين عمليتين: تفكيك المفهوم إلى مكوناته أولا، ثم تركيب المكونات بغاية تحديد المعنى الكلي للمفهوم.

يتألف مفهوم تجديد الفكر الإسلامي من ثلاثة عناصر:

1- كلمة تجديد تشير إلى الآلية و الطريقة . البحث يتعلق هنا بالمنهجية التي يجب اعتمادها و التي تضمن تحقيق التجديد فعليا.

2- تشير كلمة فكر إلى المجال الذي يتوجه إليه فعل التجديد و هذه الكلمة تشير إلى الجانب المتغير.

3- و تشير كلمة إسلامي إلى مرجعية الفكر وهي بالتالي تشير إلى محددات و جوهر التجديد. و كلمة إسلامي تشير إذن إلى الجانب الثابت.

اعتمد المفكر على هذه العناصر ليقدم تصورا للتجديد، و يتمحور حول بعدين:

البعد الأول: المرجعية الإسلامية هي المعيار الرئيسي و الثابت لعملية التجديد.

البعد الثاني: يستهدف التجديد الفكر و ليس الدين.

ونُدرج الفقرتين التاليتين، و هما توضحان البعدين:

" التجديد هو في نطاق المرجعية الإسلامية، و ضرورة أن لا يقود التجديد إلى إخراج الفكر من طبيعته الإسلامية إلى طبيعة أخرى غير إسلامية، أو يحدث تحولا لا يتوافق مع المرجعية الإسلامية، و هذا هو المعيار الرئيسي و الثابت في تحديد اختيار المنهج لتجديد الفكر الإسلامي.

[1] زكي الميلاد: الإسلام و التجديد: كيف يتجدد الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب 2008

كما أن الفكر المستهدف في عملية التجديد هو فكر يتصل بالمرجعية الإسلامية، و إذا لم يتصل بهذه المرجعية أو لم ينتم إليها فهو خارج مجال البحث"[1]

" هذا يعني أن مجال الجديد يتحدد في الرؤية الفكرية و المنطق الفكري للفكر الإسلامي، و ليس في نطاق العبادات أو العقائد أو الأخلاق، لأن المشكلة ليست في العقيدة، أو في العبادات، أو الأخلاق، و إنما المشكلة هي الفكر، و في الرؤية الفكرية، و ليست في الدين، و إنما في الفهم البشري المتكون حول الدين"[2]

تحديد مفهوم الإستراتيجية.

لم يرد مفهوم الإستراتيجية في تصور المفكر، لكن حضور عناصر نظرية كثيرة و متنوعة، تحدد في مجملها المنهجية المناسبة لإنجاز التجديد، يجعلنا نضع مضامين هذه العناصر مرادفة لمفهوم الإستراتيجية، بمعنى أن زكي الميلاد، في اعتقادنا، عندما يقترح تصورا لمنهجية تحقيق التجديد، إنما هو يقترح إستراتيجية حتى في ظل غياب هذا المفهوم.

ناقش المفكر منهجية التجديد على مستوى ثلاثة عناصر أساسية:

أولا: التجديد يمر حتما من بوابة التراث و المعاصرة.

ثانيا: التجديد مرهون بدرجة تقدم العلم في المجتمعات العربية و الإسلامية.

ثالثا: يرتبط التجديد بتقدم الحياة في المجتمعات العربية و الإسلامية.

حدوث التجديد في ماليزيا و إيران و تركيا احتمال أقوى منه في المجتمعات الأخرى في ضوء معيار تقدم الحياة.

تجديد الفكر الإسلامي و إشكالية التراث و المعاصرة.

أبرز زكي الميلاد في هذا المحور ما قصده سابقا بأن التجديد منهجية من حيث انه حدد المجال الذي يسبح فيه وهو مجال جدلية التراث و المعاصرة. يبين زكي الميلاد بأن تجديد الفكر مرهون بشرطين أساسيين أبرزهما من خلال الفقرة التالية: " التجديد في الفكر الإسلامي لا يمكن أن يتحقق من دون إعادة قراءة التراث من جديد، و بمنهج العقل النقدي، و على أساس فلسفة التواصل و ليس الانقطاع، و بخلفية الهضم و الاستيعاب، و سعيا نحو التجاوز و الإبداع. كما لا معنى للتجديد، إذا لم يبدع الفكر الإسلامي معاصرته و حداثته في إطار شروطه التاريخية و الثقافية، و

[1] زكي الميلاد، المرجع نفسه، ص 243
[2] زكي الميلاد، المرجع نفسه، ص 244

يبرهن على قدرته في مواكبة العصر، و الانخراط في تجربة الحداثة العالمية، و المشاركة في إنتاج المعرفة."[1]

يشرح زكي الميلاد هذه الإشكالية و يبين أن الفكر الإسلامي في الوقت الحاضر يعاني من محنتين: محنة التراث و محنة العصر.

بحق المحنة الأولى، يرى المفكر بأن الفكر الإسلامي بحاجة لأن يتقدم على التراث و إلا ظلت مهمة التجديد متعثرة.

أما المحنة الثانية، فتجسدها المسافة البعيدة التي أضحت تفصل الفكر الإسلامي عن العصر نتيجة التطور المذهل للمعرفة الإنسانية، إلا أنه لا يستبعد بالمطلق قدرة المنظومة الثقافية الإسلامية على ولوج العصر، بالرغم من صعوبة الأمر، بشرط أن ترتقي هذه المنظومة بمستوى هذا العصر وشروطه التاريخية و الحضارية، و استشهد في هذا السياق بنموذج المجتمع الياباني.

و يخلص المفكر في الأخير إلى معادلة توفيقية تجمع بين التراث و المعاصرة توضحها الفقرة التالية:" لا يمكن أن نواجه علوم العصر بعلوم التراث، كما لا يمكن أن نواجه علوم العصر بالتخلي عن علوم التراث."[2]

تجديد الفكر و تقدم العلم.

ناقش زكي الميلاد الفرضية التي تجمع بين تجديد الفكر و تقدم العلم و التي تجعل تجدد الفكر مشروطا بتقدم العلم، و تتبع هذه الفرضية في تاريخ الفكر الغربي ووقف على حضورها بشكل أكيد. ثم ذهب ليناقش هذه الفرضية عند محمد عابد الجابري كما ظهرت في كتابه تكوين العقل العربي، و أوضح أن هذه الفرضية ارتقت في هذا الكتاب إلى درجة الجزم و اليقين.

محمد عابد الجابري، برأي زكي الميلاد، أرجع عدم تطور أدوات المعرفة في الثقافة العربية خلال النهضة التي عرفتها في القرون الوسطى، بالشكل الذي يسمح بحدوث نهضة فكرية و علمية شبيهة بالتي عرفتها أوروبا، ابتداء من القرن الخامس عشر، أرجع ذلك إلى أن السياسة حلت محل العلم في المجتمعات العربية، وبذلك عجز الفكر عن تجديد ذاته.

لم ينكر زكي الميلاد في مناقشته لأفكار الجابري تأثير السياسة في الثقافة العربية عبر التاريخ، لكنه دافع عن دور العلم في هذه الثقافة من خلال ذكر العديد من أسماء العلماء العرب و

[1] زكي الميلاد، المرجع نفسه، ص 279
[2] زكي الميلاد، المرجع نفسه، ص 281

إسهاماتهم التي أثرت في حياة العالم الغربي حتى و حدد في الأخير قناعته كاتبا:" تجديد الفكر الإسلامي بحاجة إلى علماء بقدر حاجته إلى مفكرين، وما لم نتقدم في مجال العلم، لن ننجز المهمة المطلوبة في مجال الفكر الإسلامي."[1]

تجديد الفكر و تقدم الحياة.

يؤكد زكي الميلاد في هذا المحور على جملة من القضايا لها وزنها في منهجية التجديد. أولى هذه القضايا، تتمثل في ارتباط عملية التجديد بالعالم الموضوعي الذي يؤثر في الفكر بالقدر نفسه الذي يؤثر به الفكر على الحياة بما أن التجديد لا يستند دوما فحسب إلى البحث و التحليل النظري المجرد، بل أن التجديد عملية فكرية تتصل بالواقع و توجهها طبيعة حركة الحياة.

ينبه زكي الميلاد من خلال القضية الثانية إلى خطورة المعضلات النفسية و الاجتماعية التي تواجه عملية التجديد، و يراها أشد قوة و تأثيرا من تلك المعضلات المعرفية و المنهجية. و ذكر البعض من هذه المعضلات مثل عدم الثقة، الاحساس بالضعف، الشعور بالرهبة في الإقدام على عملية التجديد، الخشية من الآخرين و الحذر من مخالفتهم، تقليد السابقين و إتباعهم و الرهبة من النقد أو الانفراد بالرأي.

و أخيرا، و في القضية الثالثة، يميز ز كي الميلاد بين المجتمعات العربية و الإسلامية بتوظيف معيار تقدم الحياة فيها.

منظورات التجديد في مجتمعات مثل ماليزيا، إيران و تركيا برأي المفكر، تختلف تماما عن منظورات التجديد في المجتمعات العربية و الإسلامية الأخرى، نظرا لتقدم الحياة في البلدان الثلاث و تقهقرها في البقية.

- **استنتاجات لا بد منها.**

الاستنتاج الأول: يستند التجديد في الاتجاه المعرفي إلى مبدأ تأصيل مفهوم الثقافة استجابة و اتساقا مع مبدأ أسلمة المعرفة. المجتمعات الإسلامية و العربية على ضوء طروحات أسلمة المعرفة، مطالبة بأن تخوض " معركة" المفاهيم انطلاقا من تبيان معاني و دلالات المفاهيم السائدة بمرجعيات محلية، عربية و إسلامية، لمواجهة مضامين هذه المفاهيم كما ترد من العالم الغربي.

[1] زكي الميلاد، المرجع نفسه، ص 279

الاستنتاج الثاني: التجديد الثقافي من خلال تأصيل مفهوم الثقافة لا يجسد مشروع الانغلاق على الذات، بل بالعكس، يؤكد على حق المجتمعات العربية و الإسلامية في الاختلاف، و الذي يهدف إلى الإسهام معرفيا في الجهد الفكري العالمي.

الاستنتاج الثالث: التجديد الثقافي في الاتجاه المعرفي لا يبقى حبيس التحليل النظري المجرد، بل يتجاوزه ليرتبط بالعالم الموضوعي. يستمد التجديد الثقافي أسباب مشروعيته من الحياة، فيتقولب في صيغ نظرية ثم يتحول إلى عمليات مادية موجهة و مؤثرة يستفيد منها المجتمع.

الاستنتاج الرابع: تواجه التجديد الثقافي في المجتمعات العربية و الإسلامية، جملة من المعوقات النفسية و الاجتماعية أثرها أعمق من المعوقات المنهجية و المعرفية.

الاستنتاج الخامس: التجديد الثقافي في المجتمعات العربية غير متجانس لأن تقدم الحياة في هذه المجتمعات متفاوت. معيار تقدم الحياة يمكن من النظر إلى التجديد الثقافي بصيغته المتعددة و المتنوعة و ليس بصيغته المفردة و الأحادية.

الاستنتاج السادس: يندرج التجديد الثقافي ضمن مشروع فكري و حياتي شامل يهدف إلى إعادة بناء نظرية الثقافة بما يتوافق و خصوصية المجتمعات العربية و الإسلامية.

هذا المشروع ينقد نظريات الثقافة التي عرفت رواجا في العالم الغربي و العالم العربي، سواء كان روادها أجانبا أم عربا، ثم يبين حاجة المجتمعات العربية إلى علوم اجتماعية تقترب من الواقع الثقافي العربي بآليات معرفية و منهجية تختلف في طبيعتها عن تلك التي تشتغل بها العلوم الاجتماعية الغربية.

7. تحديد المفاهيم المحورية في الاتجاه الحضاري.

يستهدف التجديد الثقافي في الاتجاه الحضاري بناء الإنسان من خلال التأكيد خاصة على الفعل التربوي الذي يعمل على إرساء الفعالية و النموذجية كصفتين ملازمتين للفرد الذي يوجه إليه التجديد.

التجديد في هذا الاتجاه، ولأنه مرتبط بمفهوم الحضارة أكثر منه بمفهوم الثقافة، يتجاوز حدود العملية الثقافية الظرفية و الضيقة، ليطرح مكانة الفرد العربي و المسلم في فترة زمنية تقدمت فيها الحضارة الغربية و تراجعت الحضارة العربية الإسلامية.

في هذا السياق، نقترح قراءة لمفكرين عربيين أحدهما يعتبر عميد التربويين في العالم العربي، وهو المفكر المصري حامد عمار المعروف بإنتاجه الغزير في التربية. و الآخر، مفكر جزائري، تأثر بالإمام العلامة عبد الحميد بن باديس و بالإمام العلامة البشير الإبراهيمي، و مهتم بنظريات الفعالية الحضارية من منظورها السنني الإنساني الكوني المتكامل، وهو المفكر الطيب برغوث.

رصدنا تصور المفكرين لقضايا التجديد الثقافي أساسا في كتاب: نحو تجديد تربوي ثقافي، بالنسبة لحامد عمار، وفي كتاب: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية التدافع و التجديد للطيب برغوث[1].

أ- **حامد عمار:** من أكثر الاستعمالات حضورا في كتاب حامد عمار، و لا شك في مؤلفاته الأخرى، تشبيه للتربية و الثقافة على أنهما توأمان. فعندما يتناول قضايا التجديد، يستعمل دوما عبارة المنظومة التربوية الثقافية، و بذلك يؤكد العلاقة القوية بين التربية و الثقافة.

مفهوم التجديد: يؤكد المفكر بأن التجديد لا يحدث تلقائيا، سواء في السياق المجتمعي العام، أو في منظومة من منظوماته. لكنه يبدأ مساره من خلال مثيرات و مؤثرات تحدث خللا في توازن المجتمع أو المنظومة، و بذلك تبرز عوامل تستدعي الطلب على التعديل و التغيير في التوازن القائم. التجديد الذي يلحق المنظومة التعليمية الثقافية قد يستجيب لقناعة العاملين فيها بضعف وظيفتها العلمية و التقنية و الثقافية على مستوى مخرجاتها. ومن جهة أخرى، قد يستجيب التجديد على مستوى المنظومة التعليمية الثقافية لعوامل و مؤثرات من خارج المنظومة، أي من السياق المجتمعي العام، أو من خارج المجتمع برمته.

فالتجديد بهذا المعنى، و برأي حامد عمار، و على ضوء المتغيرات المجتمعية الداخلية و المتغيرات الخارجية هو << عملية التكيف و التكييف في مجال التنمية البشرية ونوعيتها الملائمة للتعامل و التفاعل و المواجهة مع مقتضيات تلك المتغيرات الداخلية أو الخارجية، أو معها جميعا، وما ينجم عن ذلك من تلك المنظومة في تجديد و تطوير الفكر و السلوك و الفعل و القيم كمخرجات للنسق المجتمعي.[2]>>

---

[1] حامد عمار: نحو تجديد تربوي ثقافي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة 1998.
- الطيب برغوث: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية التدافع و التجديد، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، سوريا.2006

[2] حامد عمار، المرجع نفسه، ص 14

و استنادا إلى مكونات هذا التعريف، يحدد حامد عمار غاية هذا التجديد الذي يلحق بالمنظومة التعليمية الثقافية في مجموعة من العناصر نقدمها بشكل موجز:

- التجديد غايته تجاوز الانحباس في الرصيد الموروث و الانتقال إلى آفاق التحديث العلمي.
- التحديث العقلي، بفضل مناهجه العلمية، يسمح بالتعامل مع المعلوم من الأشياء ومن ثم الانتقال لفعل الجديد و التحسب للمجهول.
- الفعل الجديد يقتضي الوعي بالواقع و عدم القفز عليه، كما يقتضي الوعي بالقدرات اللازمة لإعادة تشكيل هذا الواقع.
- التحرك نحو المستقبل هو الغاية الأسمى للتجديد، وهو يحتاج إلى حرية التفكير و المشاركة إن على مستوى الفرد أو الجماعة.

لكن، تحقيق هذه الغاية، تحتاج إلى رؤية متكاملة لخصها المفكر في القضية التالية:" التغيير المحدد أو الشامل، إنما يتطلب رؤية إستراتيجية في تحديد الأولويات، ومواقع التدخل و وسائل التنفيذ و آلياته، ومراحله الزمنية على أفق الآماد الزمنية القريبة و المتوسطة و البعيدة." [1]

إستراتيجية التجديد التربوي الثقافي. حدد حامد عمار مجالات عدة من الضروري أن يمسها التجديد و قد ميز بين المجالات(و يسميها المواقع الإستراتيجية) المرتبطة بالتعليم و تلك المرتبطة بالثقافة.

أما المجالات المرتبطة بالتعليم فهي:

- توفير المباني المدرسية مع توفير احتياجاتها و تجهيزاتها.
- التخفيف من كثافة التلاميذ في الفصول.
- إعداد الفضاءات و الأدوات لممارسة الأنشطة و الهوايات.
- الاهتمام بمؤسسات إعداد المعلم و تكوينه العلمي و المهني و الثقافي.

أما التجديد في الثقافة فيقوم على أولوية إستراتيجية هي توفير مناخ الحرية في الانفتاح الثقافي شكلا و مضمونا.

بغياب الحرية، برأي حامد عمار، تختنق صور الإبداع الثقافي و تتجسد في ممارسة ثقافية هزيلة وقنوات تجارية.

[1] حامد عمار، المرجع نفسه، ص 12

الإنتاج الثقافي يحتاج إلى مؤسسات توفر الخدمة الثقافية في مختلف صورها المعرفية من مكتبات، و دعم للكتاب، في المسرح و السينما، و الفرق الموسيقية و المعارض الفنية و المتاحف و المؤسسات الثقافية الأخرى.

مفهوم الثقافة. رصدنا تعريفا لمفهوم الثقافة عند حامد عمار، في مقالة موسومة ب:" التعليم بين المحافظة و التجديد"، قدم فيها نقدا لأحد أساتذة التربية العرب(لم يذكر اسمه) أنجز دراسة حول إشكالية التوظيف الاجتماعي لنظام التعليم. يبين حامد عمار، بأن هذا الأستاذ جعل مفهوم الثقافة المركب، مفهوما مختزلا و مسطحا، بينما الثقافة برأي حامد عمار هي: " مركب متشابك و متفاعل من معالم مادية واقتصادية وعمرانية و تقنية ومؤسسية إلى جانب العوامل الفكرية [...] وهذه المعطيات المادية و العمرانية و المؤسسية هي جزء لا يتجزأ من مفهوم الثقافة، و هي ذات علاقات و تأثيرات متبادلة فيما بينها و بين العناصر اللامادية، فكرية و معرفية في مركب الثقافة، ولها دلالاتها و تداعياتها وتجلياتها في المنظومة التعليمية، و العكس صحيح."[1]

ب- الطيب برغوث:

يتبين من خلال اطلاعنا على عملين من أعمال المفكر الجزائري و هما :

- محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي
- مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية التدافع و التجديد.

بأن أراء الباحث تلتقي مع أراء طه عبد الرحمن و الممثلة للاتجاه القيمي في التجديد الثقافي، و تلتقي أيضا مع أراء زكي الميلاد و الممثلة للاتجاه المعرفي في التجديد الثقافي، في مسألتين هامتين:

أولا: ضرورة إخضاع المفاهيم الواردة من الغرب للمساءلة و النقد لأنها حاملة لمضامين تصطدم مع مضامين نفس المفاهيم كما نشأت و استمرت في الوجود في المجتمعات العربية و الإسلامية إن كان منشأها عربيا و إسلاميا، و من جهة أخرى مواجهة المفاهيم ذات المنشأ الغربي بالبحث عن نظيرتها في المجتمعات العربية و الإسلامية، مواجهة وصفها محمد عمارة بمعركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام.

[1] حامد عمار: مواجهة العولمة في التعليم و الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 2006، ص 68

تأصيل المفاهيم الشائعة في المجتمعات العربية و الإسلامية على ضوء المسألة الأولى هذه، هو الخطوة الأساس في عملية التجديد.

ثانيا: تؤكد الاتجاهات الثلاثة(القيمي، المعرفي، الحضاري) على أن الثقافة في الغرب . و حتى نستعمل مفاهيم طه عبد الرحمن . ثقافة منفصلة، و أما في المجتمعات العربية فهي ثقافة متصلة. و قد سبق و أن وضحنا معنى هذا التوصيف.

المفكر الطيب برغوث، و من خلال العملين المذكورين أعلاه يدرج إسهامه الفكري في ما يخص قضايا التجديد، ضمن السياق العام للمسألتين السالفتين.

التجديد بنظر المفكر الجزائري، لا يمكنه أن يكون إلا تجديدا حضاريا، يشمل حياة الإنسان بكل أبعاده. تجديد يلتمس ليس فقط إحداث التغيير في علاقة الإنسان بواقعه المادي، لكن و بشكل جوهري يلتمس توثيق و دعم علاقة الإنسان بعالمه الروحي، و التحام العالمين في وحدة غير قابلة للانفصام، هو الذي يعطي معنى للتجديد الحضاري.

نكتفي في محور تحديد المفاهيم، بسرد بعض التعاريف المحورية في فكر الطيب برغوث، على أن نعود إليها بأكثر تحليل في محور الدراسات السابقة و في الفصل النظري الذي يتناول الاتجاهات النظرية في التجديد الثقافي. و قبل هذا يجب التنويه إلى الاهتمام الخاص الذي أولاه المفكر الجزائري للبعد التربوي في إسهامه الفكري و الذي يبين بوضوح العلاقة بين التجديد الحضاري و التربية، من حيث التأكيد على أن التربية هي أساس التجديد.

مفهوم التجديد الحضاري:

يظهر مفهوم التجديد الحضاري في الإسهام الفكري للطيب برغوث ضمن نسق من المفاهيم الخاصة بالمفكر، و بمكونات متنوعة تعمد الباحث ذكرها مرارا و في سياقات تحليلية مختلفة لإبراز التكامل الحاصل بين هذه المكونات.

و في إحدى هذه السياقات، تظهر مكونات التجديد الحضاري على النحو التالي[1]:

- التجديد الحضاري حركة اجتماعية كلية.
- هذه الحركة الاجتماعية الكلية، تمكن المجتمعات العربية و الإسلامية من مواجهة التحديات التي تفرضها حركة التدافع و التداول الحضاري.

[1] الطيب برغوث: محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق 2006، ص 119

– التخلف و التبعية الحضارية يمثلان التحدي الأكبر الذي يفرض التغيير الفكري و النفسي و السلوكي و الاجتماعي.

– مواجهة التخلف و التبعية الحضارية تضمن الاستقلال الذاتي للمجتمعات العربية و الإسلامية و المشاركة في تحقيق الأمن و السلام العالميين.

و في سياق ثان، يبين الطيب برغوث و استنادا إلى التأصيل الإسلامي لقانون التجديد، أو كما أوضح، كيف ينظر إلى التجديد كغاية و وسيلة إستراتيجية، من خلال سرد سور قرآنية و أحاديث نبوية، ليخلص إلى الفقرة التالية:" يشير التجديد إلى أنه ظاهرة حضارية مطردة في حياة الأمة، تضمن لها البقاء و الاستمرارية التاريخية، و الاستعصاء على عوامل الاضمحلال و الفناء و التلاشي الحضاري، و يجعل من التجديد غاية و وسيلة إستراتيجية، يتمحور حولها هم الأمة باستمرار، سواء تعلق الأمر بمواجهة حالات الانحطاط و التقهقر الشامل، أو تعلق الأمر بمواصلة البناء و الاندفاع الحضاري، محافظة على ميزان القوة بينها و بين غيرها من القوى الحضارية الأخرى المنافسة أو المناوئة"[1]

و في سياق ثالث(ذكرت السياقات الثلاث كنماذج فحسب) قدم المفكر مجموعة من العناصر النظرية التحليلية لتوصيف مقومات و خصائص التجديد، تؤلف في اعتقادنا مضمون إستراتيجية التجديد كما يراها المفكر دون أن يذكر ذلك بأسلوب مباشر[2].

أما مقومات التجديد الحضاري كما يراها المفكر . و نذكرها بكثير من التصرف . فهي:

أولا: التجديد الحضاري حركة تواصل و تكامل بين الأجيال معرفيا و ثقافيا و اجتماعيا و سياسيا و كذا بين أزمنة الفعل الحضاري.

ثانيا: التجديد الحضاري يقتضي إدراج حركة المجتمع ضمن سياق حضاري، و كلما أدرجت ضمن سياقات ثقافية جزئية كلما ازداد المجتمع تخلفا.

ثالثا: التجديد حركة تأصيلية إبداعية تجاوزية مطردة.

[1] الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية التدافع و التجديد، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق 2006، ص 170

[2] الطيب برغوث المرجع نفسه ، ص ص 182 – 188.

التجديد الحضاري و الفعل التربوي:

يعرض المفكر في كتابيه الفعل التربوي كفعل أساسي حاسم، يشط عملية التجديد الحضاري الثقافي برمتها ، و بذلك هو لا يقصر الفعل التربوي على الفعل التعليمي فقط، بل يمتد لكي يستوعب كل الوسائط الثقافية و الاجتماعية و السياسية.

ظهر هذا الطرح كإجابة على السؤال: لمن تعطى الأولوية في عملية التغيير و البناء و التجديد الحضاري؟

بين الطيب برغوث أن نقطة الانطلاق في التجديد الحضاري يكمن في تحديد طبيعتها بالعوامل التالية:

1- يمكن الشروع في التجديد الحضاري بالاستناد إلى الفعل المعرفي التجريدي.

2- قد تعطى الأولوية في عملية التجديد الحضاري إلى الفعل السياسي و ما يرتبط بالسلطة و قضية الحكم في المجتمع.

3- و قد يفرض الفعل الثوري نفسه في مرحلة تاريخية معينة فيحسم الموقف بالقوة و العنف و إن تم ذلك ظرفيا.

4- و يمكن أن يمثل الفعل الاجتماعي أو الاقتصادي بما يستجيبان به لحاجيات الناس أولوية التجديد الحضاري.

5- و أخيرا يمكن أن يفرض الفعل الثقافي التربوي نفسه كأولوية نظرا لأن هذا الفعل يحرص على تأسيس الوعي و من ثم تحويله إلى واقع سلوكي و اجتماعي بصورة تدريجية.

و الفقرة التالية تلخص أهمية و مكانة الفعل التربوي في فكر الطيب برغوث:" ينبغي أن يظل (البعد التربوي) في عمق اهتمامات كل منظومة أو مؤسسة في المجتمع، و أن يشكل باستمرار المقياس الموضوعي الأول لمردوديتها و فعاليتها الاجتماعية، بغض النظر . هنا . عن تفاوت حجم الاهتمام التربوي بين منظومة أو مؤسسة و أخرى."[1]

استنتاجات لا بد منها:

الاستنتاج الأول: عملية التجديد في الاتجاه الحضاري، حضاري التوجه غايته ضمان استمرارية الحضارة العربية الإسلامية في مواجهة الحضارات الأخرى.

[1] الطيب برغوث، المرجع نفسه، ص 237

الاستنتاج الثاني: تستهدف عملية التجديد بناء الإنسان الواعي برسالته في الوجود، رسالة تجمع بين الأبعاد المادية و الروحية.

الاستنتاج الثالث: يجب أن تعطى الأولوية في التجديد الحضاري للفعل التربوي لأن تأسيس الوعي في المجتمع مرهون به.

الاستنتاج الرابع: الإنسان العربي و المسلم الواعي برسالته في الوجود، بإمكانه توجيه عملية التجديد الحضاري نحو تخليص مجتمعه من التبعية و التخلف و كذا الإسهام في الجهد الإنساني بما يضمن له الريادة و القيادة.

الاستنتاج الخامس: عملية التجديد الحضاري عملية تواصل بين الأزمنة الحضارية الثلاث: الماضي و الحاضر و المستقبل، و لا يمكن ضمان استمرارية هذه العملية إلا باستيعاب العلاقة القائمة بين هذه الأزمنة.

الاستنتاج السادس: عملية التجديد الحضاري إضافة إلى كونها غاية فهي أيضا تمثل وسيلة إستراتيجية من الحتمي توظيفها و الاستثمار فيها داخليا و خارجيا للمحافظة على ميزان القوة الذي يحدد موقع المجتمعات العربية و الإسلامية في العالم.

VI. تحديد المفاهيم المحورية في الاتجاه الحداثي.

يتأسس منظور هذا الاتجاه عموما على ضرورة التفكير و فق المسارات الابستمولوجية و التاريخية للحداثة الغربية التي أنبنت على مثل التنوير (العقل و العلم و التقدم) و ينادي بضرورة توظيف المكتسبات المعرفية للعلوم الإنسانية من أجل فهم قضايا الثقافة في المجتمعات العربية الإسلامية.

نكتفي في هذا المحور بعرض جملة من الآراء للمفكر المصري جابر عصفور و المفكر تركي الحمد على أن نعود إلى تفكيك مكونات هذا الاتجاه في الفصل المخصص للاتجاهات النظرية في التجديد الثقافي.

- **جابر عصفور:**

دافع المفكر في كتابه: نحو ثقافة مغايرة، على محورية الثقافة في التنمية و يؤكد على أن تجارب الأمم أثبتت و لا تزال، أنه لا تنمية صناعية أو اقتصادية ما لم تسندها ثقافة تدعمها، وتدفع بها إلى الأمام. لكن و في اعتقاد المفكر، الثقافة حتى تكون دعامة يجب تخليصها من

خصائص تريد أن تكبلها في الماضي و ربطها بأبعاد مستقبلية. بمعنى أن التمييز بين الثقافة الماضوية و الثقافة المستقبلية هو ما يتيح محورية الثقافة في التنمية.

الثقافة الماضوية و الثقافة المستقبلية:

قدم جابر عصفور مجموعة من الخصائص رآها مرتبطة بنوع أول من الثقافة سائد في المجتمعات العربية و صفه بالثقافة الماضوية، و جملة أخرى من الخصائص مرتبطة بنوع ثان من الثقافة يحاول أن يجد فضاء لنفسه و صفه بالثقافة المستقبلية.

أ- **الثقافة الماضوية:**

- تجعل من الماضي إطارها الأوحد في القيمة.
- التقليد أساسها.
- التاريخ في هذا النمط يأخذ شكل الخط الهابط من الأعلى إلى الأدنى أو يقترب من شكل دائرة.
- الماضي يمثل عصرا ذهبيا.
- المستقبل شيء غامض.
- التعليم عبارة عن شروح أو حواش على متون أو نصوص سابقة.
- العلم هو شرح المتاح بعد أن يوجد له ما يسنده في الماضي.
- يقحم التديين في كل شيء فيترتب عنه تعصب يؤثر في جميع مجالات الحياة.
- هذا النمط، نمط منغلق يحمي نفسه من الحاضر و المستقبل.
- هذا النمط من الثقافة معاد للآخر مهما كانت طبيعة هذا الآخر.
- الثقافة هذه، هي ثقافة التخلف التي تعاني منها المجتمعات العربية.

ب- **الثقافة المستقبلية:**

- ثقافة مفتوحة.
- ثقافة قادرة على العطاء.
- ثقافة تعتز بماضيها لكن دون أن تكون مهووسة به.
- ثقافة تتسلح بالعلم.
- ثقافة تؤمن بالاختلاف.
- ثقافة تنادي بضرورة التنوع و التعدد.
- ثقافة تشجع حرية الفكر و الإبداع.
- ثقافة لا تنكر خصوصية كل ثقافة مغايرة أخرى.

بعد هذا التمييز، يعلن جابر عصفور انتسابه للثقافة المستقبلية في فقرة واضحة لا تحتاج إلى تعليق:<<هذا النوع من الثقافة، (الثقافة المستقبلية) هو ما أحلم به، و ما أنتسب إليه، و ما أتطلع إلى إشاعته في مجتمعاتنا العربية التي لا يزال يوجعنا تخلفها في كل مكان و على الأخص تخلفها الثقافي.>>[1]

في موضع أخر من الكتاب، نكتشف مجموعة من العناصر النظرية تؤلف في مجملها مفهوم التجديد الثقافي لدى جابر عصفور، عناصر تتسق و خصائص الثقافة المستقبلية كما حددها المفكر.

مفهوم التجديد الثقافي: برزت أفكار جابر عصفور في مقالة موسومة ب: " نحو خطاب ثقافي جديد" كتبت بمناسبة تنظيم مؤتمر دولي في القاهرة، أول يوليو 2003 تحت عنوان:" الثقافة العربية من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل".

نلخص هذه العناصر في ما يلي:

- الخطاب الثقافي الجديد يعني إنتاج وضع ثقافي يتيح تعدد الممارسات الفكرية، المتحاورة و المتجاوبة و التي تدفع بالمجتمعات نحو التقدم في جميع المجالات.
- الخطاب الثقافي الجديد لا يعني وجود خطاب و احد، بل بالعكس يشجع على التعدد.
- الخطاب الثقافي الجديد لا يعني نبذ القيم الأصيلة للعناصر الثقافية الأصيلة الموجودة في بعض الخطابات القائمة.
- الخطاب الثقافي الجديد يعني بإعادة النظر في المشروعات الشمولية، و الخرائط العقلية القديمة، و الأنظمة السياسية في المجتمعات العربية و الأعراف الاجتماعية السلبية.

و عموما، يخلص جابر عصفور، عناصر الخطاب الثقافي الجديد في فقرة طويلة، نقلناها دون تصرف:" خطاب يبني و لا يهدم، يجمع و لا يفرق، ينبني على التنوع و يثرى به، خطاب لا يقدس إلا حريته و استقلاليته، و لا يكف عن التطلع إلى المستقبل الذي يقيس على إمكاناته الواعدة و احتمالاته الموجبة، خطاب لا يعرف سوى المكاشفة التي لا يفسدها النفاق أو الخوف، و لا يقبل إلا التسامح الذي يعترف بالمختلف و المغاير، بل المعارض، بوصفه الوضع الطبيعي للحضور الفاعل في الحياة، خطاب يضع نفسه في قلب الحركة المتدافعة لعصره الصاعد، عبر الكوكب الأرضي كله، بعيدا عن سطوة أي مركز من مراكز الهيمنة في العالم، منحازا إلى ما

[1] جابر عصفور، نحو ثقافة مغايرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهـــــرة، 2008، ص 11

يؤصل هويته المتجددة، و يؤكد عدالة قضاياه، و يقيم بينه و بين خطابات التنوع البشري الخلاق، في كل مكان، ما يجسد مبدأ الاعتماد المتبادل، و الحوار المتكافئ، بين الثقافات و الحضارات"[1].

ما عرض من آراء للمفكر جابر عصفور . على قلته . يبقى وفيا لمشروعه الحداثي الذي اشتغل من أجل تجسيده، سنين عدة، سواء عندما كان أمينا عاما لمجلس الثقافة في مصر، أو بصفته أستاذا للأدب العربي، أو بصفته ناقدا مثقفا. و عليه، فإن التصور الذي يحدده للثقافة و للفعل الثقافي و قضية التجديد في الثقافة، إنما يستمد من المضامين التي حددها لمفهوم الحداثة انطلاقا من رؤية عربية . أو كما وصفها.

الحداثة و التجديد الثقافي: وقع اختيار المفكر على المدخل المعرفي حتى يعرف الحداثة حينما كتب ما يلي:" الحداثة هي اللحظة التي تتمرد فيها الذات العارفة، فردا أو جماعة، على طرائقها المعتادة في الإدراك، شاعرة أنها لا بد أن تبدأ في مساءلة جذرية لكل ما حولها، على كل المستويات، غير غافلة عن وضع نفسها هي موضع المساءلة."[2]

واضح إذن أن فعل المساءلة بنظر المفكر يجب أن يكون جذريا و شاملا، و من جهة أخرى، فإن العقل المحدث و على ضوء التعريف المذكور أعلاه، من الضروري أن يكون عقلا يتحرك آنيا ليشمل و يغطي مختلف أوجه الحياة الاجتماعية و السياسية، و الدينية، و الثقافية، و العلمية، ببعديها الإنساني و الاجتماعي و بعدها التقني التطبيقي.

الفعل الحداثي، فعل معرفي متمرد رافض لما هو قائم، على أساس الوعي و القصد و ليس على أساس العبث و العشوائية. هذا الفعل برأي المفكر، يرتقي بالإنسان من حالة التخلف إلى مكانة التقدم.

يموقع المفكر حالة لحظة التمرد هذه، أي لحظة الحداثة بين التخلف و التقدم، و يبني كل تحليله على العلاقة بين الماضي و المستقبل، و هي علاقة صراع يؤدي حتما . بنظر المفكر . إلى انتصار المستقبل. و الفقرة التالية تلخص بدقة هذا الطرح:" هي لحظة انقسام و صراع، انقسام ما بين عالم قديم قائم، و عالم جديد يلوح في الأفق، و صراع ما بين مؤسسات العالم القديم و أجهزته المعرفية و العلمية و التعليمية، و أنظمته السياسية و علاقاته الاجتماعية و الثقافية من ناحية، و مؤسسات جديدة يتم التبشير بها، و الحديث عن امكاناتها الإيجابية على كل المستويات. و النتيجة

[1] جابر عصفور، المرجع نفسه ، ص 208.
[2] المرجع نفسه ، ص 13

هي الصراع الذي يحدث بين النقائض، و ذلك بما يوحي بانتصار النقيض الجديد و إمكان قضائه على النقائض القديمة."[1]

- **تركــي الحمد:**

يتقاسم تركي الحمد هاجس تحديد زمن الحداثة مع جابر عصفور، و إذا رأى فيها الثاني لحظة تمرد بين الماضي و المستقبل، فإن تركي الحمد يوظف مفهوما مشهورا أثار و لا يزال يثير جدلا فكريا كبيرا هو مفهوم القطيعة و الذي وظفه في سياق تحديد إطار معرفي جديد للثقافة العربية[2].

نبه تركي الحمد في تحليله لحالة الثقافة العربية إلى أن الاستمرار في التحدث عن الثقافة كمعطى ذاتي ثابت مفارق لأطر الزمان و المكان، قد يؤدي إلى زوال هذه الثقافة. و بالتالي، يجب التفكير في الثقافة كمتغير اجتماعي ضمن متغيرات، أي حالة معيشة، و ما يقول به واقع الحال و أمر متحول بطبيعته، و نتيجة ذلك هو استمرار هذه الثقافة.

من الواضح إذن، أن مفهوم القطيعة عند تركي الحمد، لا يرجع بنا إلى المعاني الإبستمولوجية التي قال بها غاستون باشلار في فلسفة العلم، أو لوي ألتوسير في إعادة قراءة ماركس، أو فرنسيس بيكون و طروحاته حول البراديم.

يبرز مفهوم القطيعة عند تركي الحمد كإعلان قاس و لكنه دقيق و واضح، يؤكد بأن الثقافة العربية بما تحمله من خصائص ليس بمقدورها أن تصمد أمام ثقافة العصر القائمة أساسا على دقة المعلومة. و بالتالي، لا خيار للثقافة العربية إلا الاندماج في العصر و محاولة امتصاص المتغيرات و التحولات بعقل متغير. إذن، القطيعة معناها التخلي عن تلك الآليات الفكرية التي تنتج نماذج ثقافية تقفز عن أحوال الثقافة المعيشة.

الإطار النظري الموضح أعلاه، يسمح بوضع مفاهيم الثقافة و التجديد الثقافي و الإستراتيجية في إطار دقيق يحدد تصور تركي الحمد تجاه هذه القضايا الثلاث.

مفهوم الثقافة: التمييز أعلاه بين ثقافة مرشحة للانعزال و الزوال، لأنها تحدد عند هذا الفريق أو ذاك بصرامة حاسمة و بتحديد قطعي و بين ثقافة مرشحة للاستمرار لأنها يفكر فيها ليس ككيان نظري من المفاهيم المفارقة للزمان و المكان، بل كحالة معيشة و كأمر متحول بطبيعته، هذا

[1] المرجع نفسه، ص 15

[2] تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، 2001.

التحول يسمح لنا بالوقوف على مضمون مفهوم الثقافة عند تركي الحمد، وواضح بأنه يفضل المعنى الثاني الوارد في التمييز و الفقرة التالية توضح أسباب هذا التفضيل:" ثقافتنا الذاتية المتصورة، هلامية الشكل، زئبقية المضمون، نخبوية الإنتاج و الاستهلاك، ببنية لفظية بيانية لا تتواءم مع عملية و علمية و محسوسية الثقافة العالمية المعاصرة، و حتى لو كانت واضحة المعالم و الحدود، فإن ثقافتنا، كما هي متصورة نموذجيا و نخبويا، غير قادرة بصريح العبارة على منافسة الثقافة التقنية المعاصرة، إذ كيف يمكن لمفاهيم قائمة على سحر البيان، أن تنافس مفاهيم قائمة على دقة المعلومة، في عالم تحول إلى شبكة تقنية في كل تفاصيله."[1]

مفهوم التجديد الثقافي: يميل تركي الحامد إلى استعمال مفهوم التغيير بدلا من مفهوم التجديد ليعبر عن نفس المضامين، حتى أنه ألف كتابا يحمل عنوان: من هنا يبدأ التغيير، الكتاب الذي اعتمدنا عليه لتحديد أراء تركي الحامد في قضايا التجديد.[2]

اهتم تركي الحامد في كتابه بمعضلة التخلف و التقدم و بين في تحليلاته بأن هناك شيء مفقود في معادلة التقدم و التخلف قد لا نستطيع قياسه كميا و لكنه شيء محسوس بشكل شامل بحيث يفسر لنا هذه المعضلة.

أرجع المفكر هذا الشيء المفقود إلى ضرورة وجود الرغبة في التغيير على مستوى الفرد أولا وهذه الرغبة هي التي تحول الفرد من شخصية ساكنة إلى شخصية متحركة وهذه هي روح الحداثة.

الرغبة في التغيير حتى تعرف النجاح يجب أن تنبع من المجتمع المدني و سيكون مصيرها الفشل أو في أحسن الأحوال تكون تحديثا من دون مضمون إذا فرضت من السلطة. الحداثة التي تأتي من الأسفل مرشحة لأن تنجح أكثر من الحداثة التي تلازمها وصاية مستمرة ودائمة على المجتمع و تقييد مستمر للفرد.

يلخص تركي الحمد العنصر الأول في التغيير(و الذي نراه مطابقا للتجديد) في الفقرة التالية:" تغير الفرد ثقافيا(عقليا و ذهنيا) بحيث ينظر إلى الأشخاص و الأشياء نظرة "حركية" مختلفة، هو مفتاح التقدم أو التخلف. أما المؤشرات (الاقتصادية و السياسية و غيرها) فهي مجرد "دلائل مادية" أو بالأصح "مجرد قرائن" بلغة أهل القانون، تعبر عن نجاح المجتمع في حركته من عدمها"[3].

---

[1] تركي الحمد، المرجع نفسه ، ص 119.
[2] تركي الحمد، من هنا يبدأ التغيير، دار الساقي، بيروت، 2008
[3] تركي الحمد، المرجع نفسه، ص 313

بالنظر إلى العنصر التحليلي الموضح أعلاه، و بإحداث علاقة بينه و بين الفعل الثقافي، يمكن أن ننظر إلى التغيير الثقافي أو التجديد الثقافي كفعل عقلي يولد الرغبة عند الفرد ليبحث عن الأفضل دون وصاية و في سعيه هذا يصبح يتعامل مع الأشخاص و الأشياء بنظرة حركية لأن الثقافة في كنهها متغير متحول بطبيعته و ليست قوالب نظرية ثابتة.

يرتبط عنصر الثقافة المتحركة في نظر تركي الحمد مع عنصر تحليلي ثان هو الغاية من التغيير الثقافي أو التجديد الثقافي. يؤكد المفكر في هذا العنصر على أن التغيير يعني إيجاد عقل جديد معبر عنه بخطاب جديد يغير الذات قبل أن يغير ما هو خارج الذات و هذا الخطاب يتضمن " معنى" التقدم. و التقدم بالنسبة لنا " نحن العرب" يعني أن نملك " مفاهيم متغيرة قادرة على أن تكون وسيطا إيجابيا بيننا و بين العالم من حولنا، ذلك إذا أردنا أن نكون من المساهمين في الثقافة البشرية الشاملة الآخذة في التكوين"[1].

إذن، العنصر الأساس الثاني في تصور تركي الحمد يؤكد على ضرورة بل حتمية توجه التغيير نحو الاندماج في الثقافة العالمية الواحدة التي يتجه صوبها العالم، ذلك أن ثورة الاتصالات و بمخاطبتها للعقول مباشرة، ألغت كل الحدود و بذلك فإن التجديد الثقافي يتجه نحو بناء ثقافة متوائمة مع عصر الاتصالات، و يعني ذلك بناء " المفهوم" و " الذهن" القادرين على استيعاب التغيرات.

يقترح تركي الحمد عنصرا أخيرا في التغيير الثقافي يجمع فيه بين التعليم و القانون و المثقف ليتحدث عن و سائل و طرائق تحقيق غايات ذلك الخطاب الجديد المعبر عن عقل جديد يطمح إلى تغيير الذات لموائمة روح العصر.

يبين تركي الحمد في قضية التعليم الأهمية التي احتلها قديما و حديثا في جل المشاريع الفكرية لكبار المفكرين العرب و الغرب، باعتباره عملية من أخطر العمليات الاجتماعية التي تشكل العقل و السلوك القائم على ذلك العقل، و من ثم طبيعة المجتمع و شكله و الرؤى التي يحملها تجاه ذاته و تجاه من حوله. و بالرغم من هذه الخطورة، فإن التعليم برأي تركي الحمد يؤخذ باستهانة في المجتمعات العربية سواء على مستوى مضمون المناهج أو على مستوى المؤطرين.

[1] المرجع نفسه، ص 326

و يخلص المفكر . بعد نقد لاذع لأوضاع التعليم . إلى أن التعليم في المجتمعات العربية تحول إلى أداة من أدوات التخلف لأنه يفتقر إلى فلسفة تربوية و تعليمية تنويرية شاملة تحدد لماذا نتعلم؟ و ماذا نتعلم؟وكيف نتعلم؟ وهذه الفلسفة التنويرية برأي المفكر هي " نظام فكري يقوم على احترام الفرد و حريته الفكرية و السلوكية(الإبداع)، وكل ذلك مرتبط بأهداف الجماعة و غاياتها. فالفرد و الجماعة هما عنصرا الفلسفة المرجوة بحيث لا يقمع الفرد باسم الجماعة، ولا تميع الجماعة باسم الفرد."[1]

تحدث تركي الحمد تاليا عن القانون بوصفه مجموعة من النظم و المعايير المحددة للحركة المعبرة عن روح الجماعة وهذه تشعر الفرد و غيره بأنهما خاضعان لمظلة واحدة مؤطرة لحركة المجتمع، و كلما تزايد هذا الإحساس كلما تزايد الإحساس بالمساواة و العدالة، الأمر الذي يدعم الإحساس بالأمن و الحرية و هذا يدعم الانتماء إلى الجماعة، الانتماء الذي يؤدي إلى الإيجابية في الإنتاج و إبداع في التفكير.

كتب تركي الحمد حول المثقف فقدم تعريفا حاول من خلاله . أو كما صرح هو . الابتعاد عن التعريف النظري النمطي للمثقف و الذي لا يحصل على اتفاق اثنان، و التعريف هو:" المثقف هو كل من يعتقد نفسه كذلك أو يعتقده الآخرون بهذه الصفة، و يرى أن له دورا أو يعتقد الآخرون أن له هذا الدور."[2]

و بعد ذلك يحدد تركي الحمد دور المثقف في المجتمعات العربية في الوقت الراهن و هو " تشكيل الوعي". و لكن الوعي الذي يقصده هو ذلك الوعي الذي يبعد الإنسان العربي عن الإهتمام بالقضايا " الوجودية " الكبرى التي لم يحصل حولها اتفاق أو تفاهم، و بالمقابل هو وعي يؤدي إلى التعامل المباشر مع قضايا المعيشة و البسيطة. التمييز بين و عي يهتم بالقضايا الكبرى و وعي يهتم بالقضايا البسيطة يتسق تماما مع التمييز بين الثقافة القطعية و المفاهيم القارة و بين الثقافة الحركية. الوعي بالقضايا الكبرى يرتبط بالثقافة بصفتها رفاه نظري ، و الوعي بالقضايا البسيطة يرتبط كما أسماه تركي الحمد، الثقافة الحركية و التي يتحرك في سياقها المثقف " المتواضع". حاجة المجتمعات العربية إلى مثقف من طراز أخر ملحة، لأن حالة الوعي في هذه المجتمعات

---

[1] المرجع نفسه ، ص 332
[2] المرجع نفسه ، ص 338

يشبه حالة " سيارة إنغرزت إطاراتها في الرمال، فلا هي بالثابتة، لأنها تتحرك، ولا هي بالمتحركة، لأنها لا تسير فعلا."[1]

و بالتالي، و على ضوء هذا الطرح، فإن المثقف الذي يضطلع بمهام و عمليات التغيير الثقافي أو التجديد الثقافي، هو المثقف الذي يحاول أن يتخلص من الصفات اللصيقة بالسواد الأعظم من المثقفين العرب و هي أنهم مؤدلجون أكثر من غيرهم، وقطعيون في مقولاتهم أكثر من غيرهم، و أسرى الوعي السائد أكثر من غيرهم و منقادون في مجال إنتاج الوعي أكثر من غيرهم.

مفهوم الإستراتيجية: لم نصادف مفهوم الإستراتيجية في كتابي تركي الحمد، لكن مكونات التحليل التي برزت سواء ما تعلق بقضايا الثقافة أو المثقف، تجعلنا بحضور تصور باعتقادنا يقترح خطة نظرية تطمح إلى التجسيد العملي بتمفصلاتها مع التغيير كما وظفه تركي الحمد.

بعدما قدم تركي الحمد توصيفا للثقافة العربية في الوقت الراهن و بعدما بين عللها، طرح سؤالا جعلنا نفترض بمجرد طرحه، بأننا أمام تصور إستراتيجي، و السؤال هو: ما العمل؟ يقترح المفكر عنصري إجابة[2]:

أولا: الثقافة المهيمنة في المجتمعات العربية في حاجة ملحة إلى القيام بحركة نقد معرفية بعدما تبين عقم النقد الأيديولوجي، و لخص المفكر هذا المبدأ بـ" الحاجة إلى القفز من عالم الأيديولوجيا إلى عالم الابستمولوجيا".

ثانيا: الثقافة العربية تعيش فصاما يجب إخراجه إلى الوعي حتى و إن كان ذلك مؤلما. المطلوب من الثقافة العربية أن ترى العالم كما هو، لا كما يجب أن يكون وفق قناعات و اعتقادات رغبية، و بالتالي القدرة على الفعل الحضاري هي التي تحدد موقع المجتمعات العربية في المشهد العالمي و لا يحدد هذا الموقع الاعتقاد بأنها الأفضل بين الأمم.

استنتاجات لا بد منها:

الاستنتاج الأول: التجديد الثقافي في الاتجاه الحداثي عملية معرفية تندرج ضمن عملية شاملة لبناء الوعي في المجتمعات العربية.

الاستنتاج الثاني: التجديد الثقافي توجهه مستقبلي و غايته موائمة روح العصر القائمة على ثورة الاتصالات و التي تلغي الحدود بين الثقافات، و المتجهة صوب ثقافة عالمية واحدة.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 340

[2] تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 130

الاستنتاج الثالث: التجديد الثقافي يتأسس على العناصر الثقافية الحركية المرتبطة بالمجتمعات العربية و واقعها الملموس و لا يتأسس على مكونات مجردة تجعل الثقافة نسقا من المفاهيم النظرية القارة.

الاستنتاج الرابع: التجديد الثقافي باتجاهه صوب المستقبل، يرفض الثقافة المهووسة بالماضي. ثقافة ماضوية تقترح نفسها قياسا لما يجب أن يكون عليه الحاضر و المستقبل.

الاستنتاج الخامس: التجديد الثقافي يحتاج إلى طراز معين من المثقفين حتى يعرف طريقه إلى التجسيد الفعلي. مثقفون يمارسون النقد المعرفي أكثر من ممارستهم للنقد الأيديولوجي. و مثقفون مهمومون بالحياة المعيشية البسيطة للأفراد، أكثر من كونهم مهمومون بالقضايا الكبرى، لأن الوعي بالقضايا الكبرى يبدأ بالأساس بالوعي بالقضايا البسيطة.

الاستنتاج السادس: التجديد الثقافي، و الذي هو فعل حداثي، تزداد فرص نجاحه عندما يكون تجسيدا حقيقيا لرغبات الأفراد الحقيقيين الذين يتطلعون نحو الأفضل. فكلما ارتبط التجديد الثقافي في منطلقاته بالقاعدة، و المجتمع المدني، كلما تزايد احتمال قبوله من المجتمع. لكن، يحدث العكس، عندما يأتي التجديد ليصطبغ بلون القرارات الفوقية الصادرة من السلطة. في هذه الحالة، فرص قبول التجديد تتضاءل لأنه أسس بعيدا عن ما يؤمن به الأفراد و الجماعات.

تحديد مفهوم العولمة*:

العولمة موضوع معرفي استرعى اهتمام الكثير من الباحثين و المفكرين في العالم باختلاف تخصصاتهم ومشاربهم الفكرية. هذا الاهتمام أدى إلى نشر العديد من المقالات و الكتب تعد بالمئات، و أنجزت دراسات نظرية و أخرى تطبيقية عدة، و عقدت ندوات و مؤتمرات في بقاع العالم.

و المفارقة في الأمر هو أن تزايد الاهتمام بالعولمة ولد بالمقابل غموضا يلف مدلولاتها صعب من مهام الباحثين الذين يطرقون أبواب الموضوع لأول مرة . و بالتالي، و على ضوء هذا المعطى، يبدو عمل المفكر المصري السيد ياسين الذي قدمه في كتابه ، الحوار الحضاري في عصر العولمة، طوق نجاة للكثير من الباحثين الذين يستعصي عليهم ولوج متاهات الرصيد النظري الضخم الذي تناول بالدراسة موضوع العولمة. و عليه، أعتقد أن النموذج المعرفي الذي اقترحه

* هذا العنصر مقتبس من كتاب السيد ياسين: الحوار الحضاري في عصر العولمة، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، مصر 2005، ص ص 233- 257

السيد ياسين يفي بغرض تحديد مفهوم العولمة، وقد قمت بتلخيص محتويات هذا النموذج المعرفي لكن دون مناقشته.

أبعاد النموذج المعرفي المقترح.

ظهر هذا النموذج المعرفي في الفصل الثاني من الكتاب و تحت عنوان: " الخريطة المعرفية للعولمة"، وهو ثلاثي الأبعاد.

البعد الأول: هو دراسة دقيقة لتعريفات العولمة الشائعة و تصنف إلى أربع مجموعات رئيسية:

أ- تعريفات تهتم بالعولمة باعتبارها مرحلة تاريخية.

ب- تعريفات تهتم بالعولمة باعتبارها تجليات لظواهر اقتصادية.

ت- تعريفات تهتم بالعولمة باعتبارها انتصارا للقيم الأمريكية.

ث- تعريفات تهتم بالعولمة باعتبارها ثورة اجتماعية و تكنولوجية.

البعد الثاني: يتعلق بالدراسة النقدية للطروحات الأساسية التي صيغت بناء على التعريفات التي قدمت للعولمة و هذه الطروحات هي:

أ- أطروحة إعادة التوزيع.

ب- أطروحة الإقليمية.

ت- أطروحة التحديث .

ث- أطروحة الثورة الاتصالية و رمزها البارز الإنترنت.

البعد الثالث: يتعلق بمجالات السياسة المختلفة، و التي تظهر فيها قوى متصارعة و متعددة.

أولا: تعريفات العولمة:

- **حقبة تاريخية**⇐ تقوم التعاريف التي تقدم العولمة كحقبة تاريخية على عنصر الزمن باعتباره العنصر الحاسم مقارنة بالأسباب التي أدت إلى ظهور العولمة. و على ضوء عنصر الزمن، فإن العولمة هي الحقبة التاريخية التي تلت انتهاء الحرب الباردة بين القطبين المتصارعين و قد رسم نهاية الصراع سقوط جدار برلين سنة 1989.

و اتسمت هذه الحقبة بأمور عدة نوجزها في النقاط التالية:

- إدخال سياسة الوفاق بين الولايات المتحدة الأمريكية و الاتحاد السوفيتي.
- إنهيار الحل الوسط الليبرالي بين رأس المال و العمل في الكثير من بلدان أوروبا الغربية.
- صعود نهج لسوق ليبرالي جديد للإدارة الاقتصادية على حساب السياسات الكينزية، التي اتسمت بالجمود.

- بروز سياسة جديدة عرفت "بالطريق الثالث" و التي تحاول التأليف الهادف بين الاشتراكية و الرأسمالية و ذلك من خلال فتح الحدود بين الدول و حرية التجارة.

- **التعريف الاقتصادي للعولمة:**

يركز هذا التعريف على مجموعة من الأنشطة تاريخيا ليست جديدة مثل التمويل و التكنولوجيا و التنظيم و السلطة و هي كلها عوامل التغيير. لكن هذه العوامل اتخذت دلالات أخرى في سياق العولمة نظرا لتزايدها و نظرا لارتفاع معدلات التفاعل الاقتصادي بين الدول. التعريف الاقتصادي للعولمة يتضمن:

- تحرير الأسواق.
- خصخصة الأصول
- انسحاب الدولة من أداء بعض وظائفها(الرعاية الاجتماعية بصفة خاصة).
- نشر التكنولوجيا.
- التوزيع العابر للقارات للإنتاج المصنع.
- التكامل بين الأسواق الرأسمالية.

- **هيمنة القيم الأمريكية:**

يدافع أصحاب هذا التعريف عن العولمة باعتبارها أمرا جيدا و تمثل تقدما في التاريخ فهي تجسد انتصار ظواهر التحديث و سيادة الديمقراطية كنظام سياسي. و يستند هذا التعريف إلى انهيار الاتحاد السوفييتي و الكتلة الشرقية و بقاء الولايات المتحدة الأمريكية كقطب وحيد. فهذا الحدث التاريخي برأي أصحاب هذا التعريف، يمثل انتصار المبادئ الرأسمالية على الشيوعية.

- **ثورة تكنولوجية و اجتماعية:**

العولمة على ضوء هذا التعريف " شكل جديد من أشكال النشاط، تم فيها الانتقال بشكل حاسم من الرأسمالية الصناعية إلى المفهوم " ما بعد صناعي" للعلاقات الصناعية. هذا التحول تقوده نخبة تكنولوجية صناعية، تسعى إلى تدعيم السوق الكونية الواحدة، بتطبيق سياسات مالية و إنمائية و تكنولوجية و اقتصادية شتى".

الزمن في هذا التعريف مهمل و الفضاء أصبح مضغوطا مما أدى إلى ظهور اقتصاد قائم على الشبكات المتلاحمة.

ثانيا: أطروحات العولمة: يؤكد السيد ياسين في النموذج المعرفي المقترح على العلاقات القوية التي تجمع بين التعاريف الأربعة المذكورة سابقا و بين الأطروحات التي صيغت أو التي يمكن صياغتها على ضوءها. فالباحث الذي يتبنى أحد هذه التعاريف مطالب بأن يدرك هذه القضية المنهجية و المعرفية المهمة.

إذا تبنى التعريف الذي يقدم العولمة كحقبة تاريخية ، فمن الممكن أن يفكر في أطروحات تبنى حول عدد من الأسئلة: سؤال ينشغل بالمدى الزمني للعولمة، و سؤال ينشغل بطبيعة المرحلة التاريخية التي ستعيشها البشرية بعدما تبلغ العولمة مداها و هل هذه المرحلة ستكون مختلفة في سماتها و تفاعلاتها عن العولمة أم تكون مشابهة لها. كما يمكن أن يثار انشغال يهتم بقدرة المناوئين و المقاومين على إجبار العولمة على التراجع على الأقل في بعض سماتها التي تسببت في انزعاج و قلق شمل كل العالم.

أما الباحث الذي يتبنى التعريف الاقتصادي للعولمة ، بلا شك سيجد نفسه في سياق صياغة أطروحات تهتم بالتناقضات المتعاظمة التي تنشأ بين العولمة و بين تزايد النزعة نحو التكتلات الإقليمية و ازدياد النزعة إلى المحلية.

و من جهته، الباحث الذي يتبنى تعريف العولمة باعتبارها هيمنة للقيم الأمريكية، سيجد نفسه مهتما بأطروحات تدرس مدى نجاح الخصوصيات الثقافية في مواجهة الهيمنة الأمريكية و ذلك من خلال عمليات و استراتيجيات واسعة تسعى إلى إنشاء حركية ثقافية هادفة تؤول إلى دمج الأصالة مع المعاصرة. و الباحث نفسه يمكن أن يشتغل على أطروحات تبنى حول المسارات التاريخية للأمم و بذلك يمكنه التنبؤ بقابلية الهيمنة الأمريكية للانحدار و التراجع. و أخيرا، الباحث عندما يتبنى تعريف العولمة باعتبارها ثورة تكنولوجية و اجتماعية، يمكنه أن يصيغ أطروحات تهتم بالمدى الذي ستبلغه الثورة التكنولوجية في إحداث تغير جذري عميق لأنساق المجتمعات، كما أن الفجوة التكنولوجية المتزايدة بين دول الشمال و الجنوب، ستكون محل اهتمام أطروحات معينة، و خاصة أن هذه الفجوة ستكون لها أثار على مسار العولمة ذاته.

- يخلص المفكر في الأخير إلى تحديد أربع أطروحات أساسية يعود إليها بعد ذلك بكثير من التفصيل، تجنبنا التطرق إليها في هذا المحور، محور تحديد المفاهيم، أما الأطروحات الأربع فهي:

1- أطروحة إعادة التوزيع و ترتبط بتعريف العولمة كحقبة تاريخية.
2- أطروحة الرأسمالية المقارنة و ترتبط بالتعريف الاقتصادي للعولمة.

3- أطروحة التحديث و ترتبط بتعريف العولمة باعتبارها هيمنة أمريكية.

4- أطروحة الثورة التكنولوجية و ترتبط بتعريف العولمة باعتبارها ثورة تكنولوجية.

ثالثا: سياسات العولمة: يعرفها السيد ياسين على النحو التالي: " نقصد بسياسات العولمة تحديد المجالات التي يتصارع فيها مختلف الفاعلين سواء في تلك الدول أو الشركات دولية النشاط أو المؤسسات الدولية، أو مؤسسات المجتمع المدني، وفقا للتعريفات التي يتبنونها للعولمة و في ضوءها يصوغون استراتيجياتهم، سواء لتعميق العولمة أو لمقاومتها".

بعد تقديم التعريف أعلاه، يعرض المفكر مجموعة من الاتجاهات السائدة في العالم حاضرا و التي تسهم في فهم سياسات العولمة، و نلخص هذه الاتجاهات بكثير من التركيز.

- معظم الحكومات تقاوم محاولات الأسواق السيطرة عليها.
- العلاقات بين الدول ليست صراعية بالضرورة بل أنها علاقات تبادلية إيجابية.
- قلة هي الدول التي لا ترحب بمزايا السوق الكوني، و القادة السياسيون في تعاملهم مع العولمة لا يتبعون سياسة " العجز" و لكن " سياسة التكيف".
- جلبت العولمة عنصر عدم اليقين. العمل الدائم غير مضمون سواء تعلق الأمر بالعمال المهرة أو غير المهرة. كما مس عدم اليقين الخدمات و الضمانات الاجتماعية التي كانت إحدى سمات دولة الرعاية الاجتماعية.
- ضغطت العولمة على العمل المنظم في قطاعات التصنيع التقليدية في الدول الصناعية القديمة، مما أدى إلى إنقاص القوة السياسية للعمل.
- تتمثل أولوية الحكومات في اكتساب ثقة الأسواق الدولية و بذلك ترهن سلطة الدولة و شرعيتها عندما تلجأ الحكومات إلى تنظيم عملها و فق الخطوط التي تسير عليها " حكومة الأعمال".
- بروز المطالب العرقية و الدينية و اللغوية لجماعات متعددة، جعلها تعلو على اعتبارات الانتماء للدولة القومية، و كان سبب هذه المطالب تضعضع سلطة الدولة.

- التغيرات في الهوية و الفعل، فسحت المجال لظهور ما يسمى بالمجتمع المدني الكوني و كذا طرح الفاعلين خارج نطاق الدولة و دورهم المهم في التنمية.

إستراتيجية التجديد الثقافي كما أراها.

ظهر معنا في محور تحديد المفاهيم، ضرورة تفكيك المفهوم المركب " إستراتيجية التجديد الثقافي " إلى مكوناته الرئيسية و التي راقبنا مضامينها في سياق الاتجاهات النظرية التي تسبح فيها، وهذه المراقبة سمحت في الأخير ببروز مجموعة من الاستنتاجات تؤلف في مجملها ـ و مع ربطها بالنموذج المعرفي المقترح لدراسة ظاهرة العولمة ـ رصيدا معرفيا يمكننا من إعادة تركيب المفاهيم الرئيسية على ضوء ما حددناه من توجه للأطروحة.

نقترح في هذا المحور تصورا شاملا و متكاملا لإستراتيجية التجديد الثقافي و التصور الذي سنجد له حضورا في الفصول القادمة.

أولا: ما نعنيه بالثقافة:

الثقافة باعتقادنا مفهوم مركب لا يجوز حصره في " تحيزات فكرية، و مرجعيات معرفية، و علاقات اجتماعية شعورية و لا شعورية للعقل و السلوك و الأحكام " لكن يجب أن ننظر إليه كمركب يجمع بين العوامل المادية و الفكرية، و التفاعل سمة هذا المركب. فنحن إجرائيا نقترب من كل التعاريف التي تقدم الثقافة بشكلها المركب و يبتعد بالمقابل من التعاريف التي تقدم الثقافة بصورة مجزئة و مسطحة.

و بالتالي، فإن تتبع الثقافة في الإنتاج الفكري العربي منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي من بوابة التجديد، يعني الوقوف على مظاهر التغير التي أصابت الثقافة العربية ببعدها المادي و الفكري على ضوء سياق يوصف بالعولمة.

ثانيا: ما نعنيه بالتجديد:

التجديد باعتقادنا يمثل جملة من العمليات التنموية تستهدف بناء الإنسان العربي في سياق تاريخي ضاغط يتجه باستمرار نحو إذابة الثقافات المحلية ضمن ثقافة عالمية تصادر حق المجتمعات في التمايز. التجديد بهذا المعنى وسيلة توظف للتأثير على الثقافة بصفتها مضمون فكري و لكن أيضا للتأثير على الثقافة كإنتاج مادي و إبداع.

و بالتالي، التجديد الثقافي في المجتمعات العربية يعني الوقوف على مسائل عدة:

أ- طبيعة الشروط التي توفرت في المجتمعات العربية منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي أو الشروط التي يجب أن تتوافر حتى يتحول التأثير على الثقافة إلى فعل تنموي يحدث تغييرات على مستويات عدة تتجاوز تلك التي يحدثها في القطاع الثقافي " الصرف ".

ب- تحديد هوية الفاعلين المؤثرين في الثقافة سواء أكانوا أفرادا أو جماعات، هيئات رسمية حكومية أو جمعيات أهلية. معرفة غاياتهم من التجديد و مصالحهم في ذلك، و من ثم دراسة إمكانية إحداث التجديد الذي يتجاوز الأقطار ليشمل المجتمعات العربية كتجمعات إقليمية أو كتنظيمات ممتدة.

ج- التجديد الثقافي كعمليات تنموية تقتضي تحديد علاقة الغايات المرجوة منها، و وسائل بلوغها و هوية الفاعلين، مع الأزمنة الحضارية الثلاث: الماضي . الحاضر . المستقبل.

باعتقادنا التجديد الثقافي هي العمليات التنموية التي تتجه نحو المستقبل لأن الثقافة العالمية التي يتجه نحوها العالم توجهها مستقبلي. التجديد الثقافي بهذا المعنى، يتجه نحو الماضي فقط عندما يقتنع بضرورة استرجاع مكونات ماضوية تخص حاضر المجتمعات العربية و بغاية الإسهام العالمي في تحديد معالم الثقافة المستقبلية.

ثالثا: ما نعنيه بالاستراتيجية:

الإستراتيجية باعتقادنا هي المنهجية التي تستند إليها عملية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية و التي تتحدد بأسس ثلاثة: التفكير . التخطيط . التنفيذ.

فسواء أضطلع بعمليات التجديد أفراد مستقلون أو جماعات مهيكلة وسواء كانت هذه العمليات مركزية حكومية أو كانت ذات أبعاد إقليمية جماعية ترتبط بمجموعة من المجتمعات، فإن التجديد الثقافي يحتاج في كل الحالات إلى منهجية مدروسة ذات غايات دقيقة يوفر لها شروطا و موارد كافية و يحدد لها زمنا لبلوغها، و الكل هذا يحصر مفهوم الإستراتيجية.

و الإستراتيجية بالنسبة للمجتمعات العربية ببعد التجديد الثقافي، قد يرغمها على اللجوء إلى المعنى العسكري للمفهوم كما ظهر في مؤلفات مبكرة و التي منها:

مؤلف المفكر الصيني صان تسي Sun Tse " فن الحرب l'art de la guerre" في سنة 480 قبل الميلاد. والذي أصبح من أشهر أقواله مأثورة في الفكر الإستراتيجي: << أرفضوا الدخول في الحرب طالما لستم متأكدين من فوزكم فيها>>. و بالتالي، فإن التجديد الثقافي القائم على الإستراتيجية و في سياق عولمي قد يضطر الباحث إلى النظر باحترام إلى هذه الشحنة الحربية

التي قد يتضمنها مفهوم الإستراتيجية و إن كان التعامل مع العولمة يقتضي من المجتمعات العربية اعتماد مقاربات غير هذه.

رابعا : ما نعنيه بالعولمة:

مر معنا في محور تحديد المفاهيم النموذج المعرفي الذي اقترحه السيد ياسين لدراسة العولمة و الذي رأينا فيه فائدة كبيرة من حيث أنه يجنب الباحثين الكثير من المتاهات النظرية المرتبطة بمفهوم العولمة. في اعتقادنا، و بالنظر إلى النموذج المعرفي المقترح، العولمة هي ثقافة فكرية كونية ازداد انتشارها منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي مع ظهور المفهوم و تحمل في طياتها الكثير من عناصر الثقافة الأمريكية المهيمنة لكن إلى جانب عناصر ثقافية أخرى هجينة، تقترح نفسها نموذجا عالميا يغري كل المجتمعات على الانخراط ثم الذوبان فيه.

العولمة على ضوء هذا التعريف تجمع بين الاقتصادي و الثقافي و السياسي و التاريخي و الفصل بين هذه الأبعاد إجرائيا من أصعب المهام.

خامسا: المثقف العربي و التجديد الثقافي.

يحضر المثقف في الأطروحة كطرف محوري في معادلة التجديد الثقافي و العولمة من حيث أنه منتج لفكر قد تسقط عليه صفات الإستراتيجية و من حيث أنه أيضا منتج لفكر قد يتحول إلى منتجات مادية ثقافية مؤثرة. و باستحضار المثقف العربي في الأطروحة لا نقصد البتة إعادة استنساخ الصور النمطية المرتبطة به و التي استفاضت التحليلات المختلفة بإبرازها و من منطلقات نظرية و أيديولوجية مختلفة و متعددة، لكن القصد هو إبراز موقف المثقف العربي من قضايا التجديد الثقافي بالنظر إلى الاتجاهات النظرية الست التي ظهرت معنا في محور تحديد المفاهيم. و بالتالي، فإن المثقف أو المثقفين بصيغة الجمع هم فئة عالمة مؤثرة في الشأن الثقافي العربي . أو من المفروض أن تكون كذلك . و هي الفئة الأكثر قربا من قضايا التجديد. و بذلك، فإن طبيعة التجديد الثقافي و مآلاته تتحدد و بقسط وافر بطبيعة المثقف الحاضر في الساحة. واضح إذن، بأن أهمية المثقف في التجديد الثقافي تستمد من حيث أن دوره يسمح بتفسير العديد من القضايا:

- حضور التجديد الثقافي من عدمه في المجتمعات العربية.
- قوة أو ضعف التجديد الثقافي في حالة وجوده.

– طبيعة اتجاه التجديد الثقافي: تجديد ثقافي متقوقع حول الذات و يقدم نفسه كحماية للتراث من تأثير العولمة أو تجديد ثقافي يتجه نحو الآخر و لا يخشى العولمة و يتعامل معها بالندية المناسبة.

– الاتجاه الأفقي أو العمودي للتجديد الثقافي: المثقف العربي المجدد في الشأن الثقافي قد يكون مسعاه نخبويا منغلقا و قريبا من توجهات و تصورات السلطة الحاكمة، فتتخذ أفكاره و أعماله اتجاها أفقيا تبقى حبيسة دوائر نخبوية أو سياسية. و قد تتحول نفس الأفكار و الأعمال لتخاطب القاعدة من فوق دون النظر إلى حاجيات و انشغالات القاعدة، فيأتي التجديد الثقافي كممارسة فوقية مفروضة لا تتلاءم بالضرورة مع تطلعات و طموحات القاعدة العريضة من المهتمين بالثقافة.

سادسا: التجديد الثقافي و السياق العربي و الدولي.

من أهم القضايا المرتبطة بالتجديد الثقافي و التي برزت من خلال رصدنا لمضامين المفهوم في الاتجاهات النظرية الست، قضية المحلي و الدولي. لا مناص في اعتقادنا من إخضاع مضامين التجديد الثقافي لمساءلة السياق التاريخي الذي ظهرت فيه، وما تجاذب المجتمعات العربية و المجتمعات العالمية من أحداث تاريخية و من أوضاع اقتصادية و من تطورات سياسية ومن توجهات ثقافية، يمثل في مجمله إطارا مرجعيا يحدد طبيعة ما يقدم أو يدرج في خانة التجديد الثقافي سواء فكر فيه محليا و نقصد به المجتمعات العربية أو فكر فيه عربيا و يوجه إلى الخارج.

من الأهمية بمكان . مثلا . أن نقف عند كتاب يقترح نظرية جديدة للثقافة لنفهم لماذا ظهر هذا الكتاب بالمحتوى الذي ظهر به في الزمن الذي ظهر فيه. و نفس المقاربة تصلح مع الأعمال المسرحية و السينمائية و الأدبية و بقية الإنتاج الفكري الذي يقترح نفسه بمظهر التجديد أو يتلقفه المجتمع و يصفه بالتجديدي.

السياق التاريخي بأبعاده الثقافية و السياسية و الاقتصادية يتيح أيضا فهم قضايا التجديد الثقافي عندما يفكر فيه كمشاريع تنموية تشارك فيها مجموعة من الدول العربية إقليميا أو بصورة جماعية. و بالتالي يصبح بالإمكان التمييز بين التجديد الثقافي الذي يبنى حول ردود أفعال قد يكون أغلبها متسرعا، سطحيا و غير عقلاني تجاه أفعال مؤثرة يقع مصدرها خارج العالم العربي، و بين التجديد الثقافي الفاعل و الهادف و مصدره العالم العربي الذي يحتفظ لنفسه بصناعة القرار و الأخذ بالمبادرة و غايته فرض رؤاه في عالم يعج بالبدائل و تأثيره قد يتمثل في الإسهام الإيجابي في

تجديد معالم الثقافة العالمية التي قد تذيب نهائيا و بشكل مدمر خصائص الثقافة المحلية للمجتمعات العربية سواء نظرنا إليها كوحدات منفصلة عن بعضها البعض أو تعاملنا معها كوحدة غير قابلة للتجزئ.

سابعا: التجديد الثقافي و نسق القيم.

برز معنا سابقا بان التجديد الثقافي يحتاج إلى فئة من الناس تكون أشد قربا من الثقافة من غيرها و تكون مهمومة به ووصفناها بالفئة المثقفة. هذه الفئة لا يقتصر دورها على تجديد الفكر فحسب، بل أنها مطالبة أيضا بتحويل هذا الفكر إلى صناعة مادية قادرة على إحداث التنمية المرغوبة. و هذه الفئة في مسعاها هذا إنما تفكر و تتحرك على ضوء نسق من القيم يحدد طبيعة الأفكار و السلوكات في ظرف تاريخي معطى. و بذلك فإن دراسة التجديد الثقافي في المجتمعات العربية يقتضي العودة إلى النسق القيمي السائد في المجتمعات العربية منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي.

المجال ليس مجال سرد كل التعاريف التي حددت مفهوم القيم و عددها كبير جدا، بل نكتفي بتعريف يبين قوة الارتباط بين القيم و الثقافة، و نعتمده كتعريف إجرائي يخدم الغايات البحثية للأطروحة. عرف عبد الغني عماد القيم على النحو التالي: " القيم هي الأساس الضمني لأي نموذج ثقافي، و هي تحتوي معايير للسلوك، ذات صفة مميزة، تلك هي مثلا حالة قواعد اللباقات و أصول الآداب و القواعد التي تنظم الطقوس و الشعائر و الكثير من المعايير التي تقود أفعالنا و توجهها في حياتنا اليومية. و سلطة هذه المعايير و النماذج الثقافية لا تعتمد على القوة بقدر ما يعتمد على الانتماء إلى القيم. لذلك فالارتباط وثيق بين القيم و النماذج الثقافية."[1]

و في سياق آخر، تظهر الصلة القوية بين الثقافة و القيم، في تقرير التنمية الإنسانية لعام 2002 في فقرة أدرجناها في هذا المحور بغرض تبرير الارتباط بين الثقافة و القيم: " الثقافة و القيم هما روح التنمية، وهما توفران زخما لهما و تيسران الوسائل اللازمة لتعزيزها، و تحددان تصور الناس لأغراضها و غاياتها، إضافة إلى ذلك فإنهما تساعدان على تشكيل آمال الناس و مخاوفهم و طموحاتهم و مواقفهم و أفعالهم اليومية. و تشكلان مثل الناس و تلهمان أحلامهم في

[1] عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة. المفاهيم و الإشكاليات من الحداثة إلى العولمة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2006، ص 140

حياة فاضلة لهم و لأجيالهم القادمة، و يدور في البلدان العربية كثير من الجدل حول ما إذا كانت الثقافة و القيم السائدة تعزز أو تعرقل التنمية."[1]

سابعا: التجديد الثقافي و الأزمنة الحضارية الثلاث.

يؤكد الكثير من المفكرين العرب و باختلاف مشاربهم الفكرية بأن الثقافة العربية المعاصرة ثقافة تتعلق بالماضي تعلقا أعمى و تتوجس من المستقبل لأنها تجهل معالمه و لا تتحكم في توجهاته.

يظهر المثقف العربي و استنادا إلى المعطى أعلاه، مشتتا، ممزقا و تائها، بين ماض يراه ذهبيا و يحن إليه و حاضر معقد و مثقل بالمشكلات ليس أقلها صعوبة التعامل مع المد العولمي قبولا أو رفضا أو مواجهة أو تكييفا و بين مستقبل غامض و غير متاح فهمه.

قضايا التجديد الثقافي في المجتمعات العربية إذن، و عندما تضطلع بها الفئات المثقفة أو الهيئات الرسمية و الحكومات أو الجماعات العلمية المستقلة، ليس بمقدورها، في اعتقادنا، القفز على هذا المعطى الأمبريقي الهام: التجديد الثقافي حتى و إن كان زمنه الحاضر فإنه يستمد شرعية التفكير فيه و بلورته و من ثم إنجازه من عناصر الماضي، بغاية الدخول و المشاركة في مرحلة زمنية تدعى المستقبل. و بالتالي فإن التجديد الثقافي في المجتمعات العربية من الناحية الإجرائية و بارتباطه بالأبعاد الزمنية، هو حصيلة لتطور تاريخي و محصلة و نتيجة لممارسات و لكنه أيضا ارتقاء و تنمية يحدثان التغيير على مستوى الأفراد و المؤسسات بغاية صنع المستقبل.

باعتقادنا، تطور الثقافة في المجتمعات العربية الذي يمر من بوابة التجديد الثقافي يعني التفكير في المستقبل و الأخذ بعلم المستقبل لأن التفكير في المستقبل يفضي إلى وعي إنساني عربي بالتغيير و دون ذلك تميل الثقافة إلى مواجهة التجديد و تبقى طاردة للفكر الجديد و المستحدثات.

التجديد الثقافي عندما يصبح هاجسا من هواجس المجتمعات العربية ، يجعل من هذه المجتمعات . و بعبارات هادي نعمان الهيتي . مجتمعات ديناميكية ، و المجتمع الديناميكي بنظره، و نحن نشاطره الرأي في ذلك " هو المجتمع الذي يظل يبحث عن هويته "، لأن المجتمع الذي يتعلق بعناصر بذاتها تعلقا أعمى، و لا يبدي استعدادا لإجراء تغييرات ثقافية توافقا مع طبيعة

[1] هادي نعمان الهيتي: إشكالية المستقبل في الوعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2003، ص 179

الحياة و المستقبل لا يتهيأ له تحقيق خطوات في طريق الارتقاء أو التحديث أو التغير الاجتماعي. وهنا، إذا كانت الهوية خصوصية في الثقافة منقولة عن الماضي و مصبوغة بقدر من الحاضر، فإن " البحث عن الهوية " يحمل في أطوائه عملية صنع المستقبل، و كل خطوة مستقبلية مخطط لها تقتضي توفير أسس أو تحقيق عمليات في الثقافة."[1]

تاسعا: معوقات التجديد الثقافي.

لا نذيع سرا إذا أكدنا مرة أخرى أن عمليات التجديد الثقافي في المجتمعات العربية تواجهها جملة من المعوقات تقف في وجه إحداث الرجة التنموية المرغوبة و تتوزع هذه المعوقات بين ما هو داخلي يرتبط بالمجتمعات العربية و بين ما يقع خارج هذه المجتمعات.

في تصورنا، قد تتحول الفئة المثقفة إلى معوق يمنع التجديد حينما تتصرف هذه الفئة إلى تثبيت مجتمعاتها في الماضي و لا تشعر بما يختلج مجتمعاتها من تجاذبات حضارية، أو حينما لا تفكر إلا بعقل السلط الحاكمة التابعة.

و قد ينظر إلى القيم السائدة أو البعض منها كمعوق يقف دون بلوغ غايات التجديد الثقافي. فمثلا، قيم الإبداع عندما تصطدم مع حرية التفكير و تصادر حرية الآخر في التمايز، تجعل الإبداع حق للبعض في المجتمع يوظف لقهر البقية و بذلك فإن راية التجديد التي يرفعها هؤلاء باسم الإبداع هي في حقيقة الأمر وسيلة قهر تبرر الأمر الواقع أو تحاول إنشاءه.

في تصورنا أيضا، المجتمع المدني في المجتمعات العربية و الذي نرى فيه إحدى المصادر الملهمة للتجديد الثقافي، قد يتحول في سياقات معينة إلى معوق هام يمنع التجديد الثقافي بسبب تنكره أو انحرافه عن غايات وجوده في المجتمعات العربية. من البديهي أن يضعف التجديد الثقافي، مثلا، في المجتمعات العربية التي يتحول فيها المجتمع المدني إلى مجرد جمعيات تلم شمل شلة من الأصدقاء تبتلع الإعانات المالية الحكومية و تهدرها في نشاطات الابتذال و التمويه و تبتعد بالتدريج عن هموم المواطن.

و لا تقل خطورة النظام التربوي و التعليمي و بكل أطواره حينما يتحول إلى معوق، عن المعوقات الأخرى المذكورة أعلاه. هذا النظام الذي يعد توأم الثقافة يمثل سندا قويا يضمن استقرارا مجتمعيا أكيدا و مستمرا عندما يتأسس على مقومات تربوية و حضارية يكون نصيب السياسة فيه

---

[1] المرجع نفسه، ص 171.

متحكم فيه. لكن، السياسة في المجتمعات العربية و بتوجهاتها الهاربة من واقع المجتمعات العربية الحاضنة لها، تقولب النظم التربوية و التعليمية بالشكل الذي يبعدها عن التأثير الإيجابي على مسار المجتمعات العربية و سيرورتها.

و بالتالي فإن عملية التجديد الثقافي المرتبطة بالأبعاد التربوية و التعليمية تغدو معلبات أفرغت من مضامينها الهادفة و استبدلت بمضامين إدارية أعدت في مكاتب مغلقة من طرف " خبراء" يجهلون واقع مجتمعاتهم و حاجيات الأفراد التربوية و يكفي للفضولي قبل المختص أن يتمعن في نص قراءة يتناول تركيب جهاز الكمبيوتر موجه لكل الأطفال و لا يهم إطلاقا إن كان أطفال الريف لم يسمعوا بكلمة كمبيوتر فما بالك أن يعرفوا الجهاز، يكفي ذلك حتى نفهم معنى أن يتحول النظام التعليمي إلى معوق.

إضافة إلى هذه القائمة .و هي غير مغلقة .لقضايا قد تمثل سندا للتجديد الثقافي في سياق تاريخي معين و قد تتحول إلى معوقات له في سياق تاريخي مغاير، يمكن أن ندرج جملة من المعوقات الأخرى و هي المعوقات السياسية و المعوقات الاجتماعية و المعوقات المعرفية و المعوقات النفسية.

من المعوقات السياسية نذكر غياب حرية التعبير، و من المعوقات الاجتماعية نذكر عدم استشعار اللحظة التاريخية و من المعوقات المعرفية نذكر انتشار الأمية و من المعوقات النفسية نذكر استصغار الذات و الانبهار بالآخر.

لا تقل آثار المعوقات التي تواجه التجديد الثقافي المتجه نحو الخارج عن آثار المعوقات التي تواجه التجديد الثقافي المتجه نحو الداخل. و أهم معوق يحول دون ضمان التجديد الثقافي لمكانه في الفضاء الواسع للعالم الثقافي، هو افتقار ما يقترح عربيا على أنه عمل ثقافي تجديدي إلى مقومات ثقافية "تسويقية" قادرة على اقتحام "حصن" الثقافة كما حددت عولميا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ثقافة العولمة و من خلالها مؤسساتها و قوانينها و أعرافها و معاييرها، تمارس انتقائية شديدة الدقة تجاه ما يردها من المجتمعات العربية و لا تسمح بالنفاذ إلا لتلك المقومات و العناصر التي لا تحاول طرح مساءلات جديدة حول الوضع الثقافي القائم. ليس غريبا مثلا، أن تتداول المجتمعات العربية و على نطاق واسع، أخبار الأخطبوط بول paul الذي تنبأ من ألمانيا بالكثير من نتائج مقابلات كأس العالم الأخيرة لكرة القدم، و تداول خبر و فاته و تحويله إلى طبق في أحد

المطاعم، و في الأخير و بعد أشهر من وفاته، خبر إنجاز نصب تذكاري لهذا الأخطبوط. لكن و بالمقابل تناقلت بعض الفضائيات العربية خبر أحد المبدعين الشباب، في شهر ديسمبر 2010، و في جامعة خليجية، قدم فيه مشروعا علميا بين فيه إمكانية زرع كاميرا عن طريق الجراحة في البصلة السيسائية تمكن صاحبها من أن يرى ما يحيط به دون استخدام العينين و ذلك لأن الكاميرا تقوم بنقل الصور إلى جهاز الحاسوب أين يمكن تحليلها. إنجاز علمي كبير عجز العرب عن فرضه على و سائل الإعلام الغربية و من جهتها هذه الوسائل لم تكلف نفسها، عناء الاهتمام بالحدث و هي التي تهتم حتى بأخبار كلاب مشاهير العالم.

تفتقر الثقافة العربية المعاصرة إضافة إلى ما ذكرناه، إلى ثلاثة عناصر ترتكز عليها في اعتقادنا الثقافة الغربية: الروح المستقبلية و الروح العلمية و القابلية للتغيير، و هذا يمثل بنظرنا معوقا ثانيا في مسعى التجديد الثقافي المتجه نحو الخارج.

فكم من مقالة رفضت من لدن مجلات علمية دولية متخصصة لأن الذين أرسلوها جهلوا أن المواضيع التي تناولتها هذه المقالات لم تعد تهتم بها الدوائر العلمية في الغرب بينما ينظر إليها في مصدرها كإسهامات تجديدية.

الكثير من الأعمال الأدبية العربية لم تحقق الرواج المستحق إلا عندما ترجمت إلى لغات متعددة، في الوقت الذي تتجاهل فيه الثقافة العربية بعد الترجمة داخليا بداعي أن اللغات الأجنبية تضر باللغة العربية و هذا يفضح عدم قدرة الثقافة العربية على التغيير.

الكثير من العرب ممن تبوؤوا مكانة اجتماعية راقية في المجتمعات الغربية إنما عملوا و احترموا الصرامة العلمية التي تقوم عليها الثقافة الغربية الأمر الذي عجزوا عنه في مجتمعاتهم الأصلية و عجز عنه نظرائهم الذين بقوا في مجتمعاتهم. الروح العلمية عندما تسود مجتمعا من المجتمعات تحدث فرزا ثقافيا و اجتماعيا، و لا تترك منفذا للمعايير الأخرى إلا فيما ندر و في حالات ضعف تصيب الثقافة. و بالتالي، التجديد الثقافي في مجتمعات عربية تفتقر ثقافتها إلى الروح العلمية، هو تجديد تتحكم فيه محددات من طبيعة بعيدة عن العلم و مقتضياته.

الفصـــــــل الثاني

" قراءة نقدية في الدراسات السابقة و المشابـهة"

أولا: ظاهرة العولمة في الدراسات السابقة و المشابهة

ثانيا: العلوم الاجتماعية و الإنسانية: تصادم مشروعين

قراءة نقدية في الدراسات السابقة و المشابهة.

وقع الاختيار على ست دراسات تمتلك مواصفات الدراسات السابقة و المشابهة على ضوء التوجهات البحثية للأطروحة. الدراسات التي أدرجت في هذا المحور، تمثل الاتجاهات النظرية الست التي ظهرت معنا في محور تحديد المفاهيم و نذكرها في ما يلي[1]:

- **الاتجاه النقدي**، ممثلا بدراسة مصطفى محسن: الخطاب الإصلاحي التربوي بين أسئلة الأزمة و تحديات التحول الحضاري(رؤية سوسيولوجية نقدية).
- اتجاه الاندماج في العصر الرقمي، ممثلا بدراسة تقرير المعرفة العربي للعام 2009، نحو تواصل معرفي منتج.
- **الاتجاه القيمي:** ممثلا بدراسة فراس جابر: صورة العولمة في الثقافة الشعبية، الأغنية العربية نموذجا.
- **الاتجاه المعرفي:** ممثلا بدراسة محمود الذوادي: الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية و اغتراب منظور العلوم الاجتماعية.
- **الاتجاه الحضاري:** ممثلا بدراسة الطيب برغوث: محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي.
- **الاتجاه الحداثي:** ممثلا بدراسة أحمد زايد: تناقضات الحداثة في مصر.

تشترك الدراسات الست في كونها تخاطب عصر العولمة سواء بالاستعمال المباشر للمفهوم أو باستعمال مفاهيم أخرى أو مضامين أخرى لاستحضار نفس القضايا.

تشترك بعض هذه الدراسات في إبرازها لدور العلوم الاجتماعية في المجتمعات العربية كآلية من آليات فهم الآخر أو مواجهته، أو تحصين الذات في مواجهته.

[1] - مصطفى محسن: الخطاب الإصلاحي التربوي، المركز الثقافي العربي، المغرب،1999.
- تقرير المعرفة العربي للعام 2009، نحو تواصل معرفي منتج، مؤسسة محمد راشد آل مكتوم، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.
- فراس جابر، صورة العولمة في الثقافة الشعبية، مجلة التراث و المجتمع، جمعية إنعاش الأسرة، رام الله، فلسطين.
- محمد الذوادي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية و اغتراب منظور العلوم الاجتماعية، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.
- الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق 2006.
- أحمد زايد، تناقضات الحداثة في مصر، عين للدراسات و البحوث الاجتماعية و الإنسانية، القاهرة، 2005.

تتلاقى دراسات أحمد زايد و محمود الذوادي و الطيب برغوث و مصطفى محسن في خاصية أنها دراسات تندرج في مشاريع فكرية شخصية عمل فيها المفكرون لمدة من الزمن. فهي استجماع لتفكير و تحليل مستمرين و ليست دراسات منعزلة أملتها ظروف و سياقات ما.

ينفرد تقرير المعرفة العربي بجمعه بين التحليل و الأرقام و الإحصائيات، و ينفرد الطيب برغوث بتخصيصه الدراسة لأحد المنظرين العرب، مالك بن نبي.

أولا: ظاهرة العولمة في الدراسات السابقة و المشابهة.

تتخذ الدراسات المذكورة أعلاه مواقف مختلفة من ظاهرة العولمة اتساقا مع الاتجاه النظري الذي تندرج فيه. يفضل أحمد زايد توظيف مفهوم عولمة الحداثة بدلا من العولمة و يدافع من خلال استحضاره لهذا المفهوم عن مجموعة من الأفكار و الطروحات يعرف بها كباحث و مفكر. محمود الذوادي في تأصيله لمفهوم الثقافة من خلال اقتراحه و تحليله لمفهوم الرموز الثقافية، يخلص في إحدى نتائج تحليله إلى أن أخطر أنواع العولمة هو العولمة الثقافية، و يلج بوابة العولمة الثقافية بمفتاح غزو العقول.

من جهته، يعترف مصطفى محسن بظاهرة العولمة كحالة عالمية قائمة بذاتها و على المجتمعات العربية أن تحدد موقفها منها، ليس بتجاهلها أو الذوبان فيها، لكن الاعتماد على النقد الإيجابي الهادف للثقافة الوافدة هو السبيل للتعامل مع العولمة على ضوء مكونات ثقافية تحدد الوعي بالذات . الوعي بالآخر و الوعي باللحظة الحضارية.

و أخيرا، يبرز فراس جابر في دراسته، تأثير العولمة و الذي يتجاوز في نظره المستويات الفكرية و النخبوية، ليتسرب إلى الثقافة الشعبية الممثلة في الدراسة بالأغنية. تتبع الباحث حضور العولمة في الأغنية العربية من خلال العبارات التقنية و الطروحات التي يروجها منظرو العولمة، و خلص إلى ضرورة مواجهة العولمة بأغاني شعبية تدحض ما تدعو إليه العولمة.

1- **دراسة أحمد زايد:** يقترح الباحث مفهوم عولمة الحداثة بديلا لمفهوم العولمة ليؤكد غايتين بارزتين في مضمون دراسته.

أ- عمل المفكر في دراسته على الكشف عن العلاقة الجدلية القائمة بين آليتي التكامل و التفكيك و اللتان سمحتا له بالوقوف على جملة من التناقضات و الصراعات الداخلية التي تتجاذب المجتمع المصري و التي هي نتيجة لعولمة الحداثة. هذه التناقضات و الصراعات عندما ينظر إليها بشكل أفقي، تبين المجتمعات الطرفية(و منها المجتمعات العربية) في حالة تآكل مستمر، و من

جهة أخرى تدعم فيها صورة للحداثة مختلفة عن صورة نظيرتها في مركز العالم المتقدم.

ب- توظيف مفهوم عولمة الحداثة برأي المفكر يدحض مجموعة من الأوهام . أو كما يسميها هو . و هي:

- و هم بأن العولمة ظاهرة جديدة، برزت فقط عندما بدأ استعمال المفهوم في العشرين سنة الماضية.
- وهم بأن العولمة تحول العالم إلى قرية واحدة.
- وهم بأن العولمة تمثل تحديا جديدا للبشرية.

ثقافة العولمة: آلية توحيد العالم. يقدم أحمد زايد تحليلا واضحا و شاملا للآليات التي تشتغل بها عولمة الحداثة و ميز بين الآليات التي تعمل على توحيد العالم و على الأقل إنشاء آفاق للتشابه و بين آليات تعمل على تفكيك الثقافات الوطنية و التي بنظر الباحث و لدت ردود أفعال محلية تجعل من توحيد العالم مجرد وهم.

اقترح الباحث مجموعة من الخصائص مرتبطة بعولمة الحداثة ببعدها التوحيدي نلخصها في ما يلي:

- ثقافة العولمة ثقافة موجهة: هي ثقافة تميل إلى أن تكون موجهة تسعى إلى تحقيق أهداف اقتصادية(الربح) أو سياسة (الأدلجة) أو ثقافية(تدعيم صورة معينة). فهي بذلك ثقافة تنتفي عنها صفة التلقائية و النمو العفوي.
- ثقافة نخبوية تفتقر إلى قاعدة شعبية، لا تعبر عن حاجات محلية، أو تلتزم بأشكال و مضمون التراث الثقافي.

ثقافة نخبوية ليس لأنها تنحدر من دوائر عليا مبهمة و غامضة فحسب، و لكنها أيضا لأنها موجهة إلى نخب المجتمعات، و هي الطرف المستقبل الفعلي للعولمة.

- الثقافة النخبوية هذه تؤدي إلى تركز القوة، و القوة في المقام الأول قوة تكنولوجية مرتبطة بالمشروعات الصناعية ذات الصبغة الكونية كشبكات الكمبيوتر و الأنترنت. هذا الواقع فرض أجندة بحثية جديدة تعكس تكييف البحث الاجتماعي و الثقافة معه ومنه أطلقت عدة مفاهيم جديدة و منها الثقافة الإلكترونية، الفضاء الإلكتروني، الجماعات الافتراضية،...و النتيجة برأي الباحث:" الهروب من الجماعة المحلية إلى عالم الفضاء الإلكتروني قد يخلق التزاما تجاه ثقافة المركز، و ينزع الإنسان من عواطف الانتماء إلى

هوية بذاتها و إلى حضارة بذاتها، و يجعله يرمي ذاته في عالم لا متناه من الأزرار و شاشات العرض."[1]

- ثقافة تمتلك ارتباطا وثيقا بثقافة الاستهلاك. نشر الحداثة يرتبط بمجموعة كبيرة من العمليات تقوم بنشر قيم و رموز و أساليب السلوك ذات الصلة بالاستهلاك. السلوك الاستهلاكي في عولمة الحداثة يتحول إلى نوع من التمييز الاجتماعي و الذي يؤدي إلى إرساء التقليد و التنافس كقيمتين اجتماعيتين لهما حضور قوي في المجتمع، و نتيجة ذلك أن الناس يصبحون عبيدا لثقافة يصنعها لهم الآخرون تفرض عليهم و لا يشاركون في صنعها.
- تعمل ثقافة العولمة على فرض نماذج و صيغ موحدة عبر العالم و هي من خلال عملية النمذجة هذه . و برأي الباحث . إنما تعمل على فرض النموذج الأمريكي.

ثقافة العولمة تنمذج الحياة على غرار السوق و لا تترك مجالا لمكونات الشعور المشترك بالهوية و الاستمرار في الوجود و الجماعية. النمذجة تعني في ما تعنيه، نزع عالم الحياة المرتبط بالعلاقات الاجتماعية التي عرفت و تعرف بها المجتمعات المحلية.

- ثقافة العولمة ثقافة قائمة على التهويمات و الزيف. يؤكد الباحث في هذه النقطة على أن أشكال التفاعل بين البشر تحدده مجموعة من التمثلات المتخيلة و الصور الذهنية المنمطة. ثقافة العولمة تخلق عالما جديدا يخلو من المعاني الحقيقية و يزخر بالصور التي تدخل الأفراد في عالم من الزيف و تبعدهم بشكل تدريجي و باستمرار عن الواقع و تجعل منهم أسرى لهذا العالم.

تفكيك و تآكل الثقافات الوطنية.

يؤكد أحمد زايد في دراسته بأن عولمة الحداثة تعمل بآليات تتسبب في تفكيك الثقافات الوطنية إضافة إلى الآليات التي تستهدف توحيد العالم. عولمة الحداثة، و إن ظهرت على أنها عولمة تمكنت من جعل العالم المتقدم يبدو موحدا . توحيد على مستوى قمة الهرم . فإن المجتمعات التي تقع في قاعدة الهرم و التي لا تزال تبحث في قضايا التاريخ و الهوية و القومية، تبرز عجز هذا الشكل المتأخر من الحداثة عن بلوغ مراميه. يستعرض أحمد زايد في دراسته مجموعة من المناحي النظرية تؤكد في مجملها على عمليات تعدي الحدود أو تخطي الحدود لتدفقات العولمة، بينما يؤكد من جهته على أن عمليات العولمة تدفع داخليا إلى مزيد من إدراك الحدود و الفواصل،

[1] أحمد زايد، المرجع نفسه ، ص 24.

ونوجز في ما يلي أهم القضايا التي طرحها الباحث في مسألة قدرة الثقافات الوطنية للمجتمعات الطرفية على إعادة إنتاج مكونات تمكنها من تجاوز حالات التفكيك.

- تؤكد شواهد ميدانية عديدة في المجتمعات العربية و غيرها على أن آليات التفكيك تعيد إنتاج الارتباط بالمكان و تسهم في إدراك الأفراد بالحدود المكانية بالرغم مما تتعرض له المجتمعات من تأثير عولمي يجرها بقوة نحو إلغاء حدود المكان.
- تعمل عولمة الحداثة على إلغاء الحدود المكانية كما تعمل على إلغاء حدود الزمان. لكن، و برأي الباحث، المزيد من الضغط على المجتمعات الطرفية في هذا الاتجاه، جعلها تفرض أزمنتها الخاصة، بل جعلها تتداخل مع زمن الحداثة.

المجتمعات الطرفية، ومن ضمنها المجتمعات العربية، تفرض الماضي كزمن لتجسد من خلاله شكلا من أشكال المقاومة، و اللجوء إليه يعبر من جهة أخرى عن عجز في معايشة الحداثة. و هذا ما يجسد أزمة الحداثة في هذه المجتمعات و التي تستجيب " لأطر يختلط فيه القديم بالجديد، و التراث و الحداثة، و يتشكل الإثنان و يمتزجان في علاقة تحفظهما معا، في ثقافة من نمط ثالث، لا هي تقليدية خالصة و لا هي حديثة خالصة، و لكنها ثقافة تعكس نمطا خاصا من الحداثة، وتولد تناقضاتها الخاصة، و علاقاتها الخاصة."[1]

- يناقش أحمد زايد الطروحات النظرية التي تبشر بقدرة عولمة الحداثة على إلغاء الحدود الثقافية بين الطبقات و يؤكد على أن ذلك أضحى ممكنا في مراكز النظام العالمي من خلال برامج دولة الرفاهية التي تؤسس لمبادئ المساواة، لكن من جهة حداثة الأطراف، تعمل الأنظمة الشمولية وسياسات التكيف الهيكلي على إحداث تبعيد طبقي لم يعد يقدر على إخفاء حدة التمييز الطبقي في المجتمعات العربية. الدولة الوطنية في المجتمعات العربية فشلت في ضمان المساواة بين مواطنيها من جراء السياسات التنموية الموجهة لفئات دون أخرى. يدفع الباحث التحليل إلى أبعاد أخرى حينما يبين أن ثقافة العولمة تتسبب في استقطابات داخل الطبقة الواحدة و داخل الجماعة المهنية الواحدة كما أنها تتسبب في استقطاب أيديولوجي.

يقترح أحمد زايد علينا نموذج الطبقة الوسطى في المجتمعات العربية و التي يمكن أن نميز فيها بين ما يمكن أن ينتمي إلى الطبقة الوسطى و هو متعولم و بين من ينتمي إلى الطبقة الوسطى و هو غير متعولم و معيار التمييز هو فرص الاتصال بعوالم ثقافة الاستهلاك.

[1] المرجع نفسه ، ص 6

أما مهنيا، فقد تجد طبيبا معولما و طبيبا مهمشا بمعيار فرص الاتصال بعوالم العلوم و التقدم التكنولوجي. أما أيديولوجيا، فيلخص الباحث المسألة في وجود مغالاة شديدة في الدعوة إلى الذوبان في روح العصر و تقابلها مغالاة شديدة في الدعوة إلى الماضي.

- إذا كانت مجتمعات المركز قد حسمت أمرها مع الدين و العرق، فإن عولمة الحداثة برأي أحمد زايد قد فشلت بالقيام بالمثل في المجتمعات التي تقع في طرف الدائرة(المجتمعات العربية من ضمنها). و الدليل أن الدين و العرق لا يستحضران كشكل من أشكال المقاومة للثقافة الكونية الحديثة فحسب، بل تحولا إلى أداة توظف في النضال السياسي.
- تتجه ثقافة العولمة إلى إلغاء كل أشكال الحدود و قد تصل إلى حدود الجسد ذاته. يبين أحمد زايد في تحليلاته كيف أن جسد المرأة مثلا في مجتمعات المركز قد تحرر من جميع القيود في حين تحول جسد المرأة و حياتها في المجتمعات الطرفية إلى موضوع للنقاش الثقافي و الديني و بالتالي إلى موضوع و مصدر للصراع. و بالتالي فإن الثقافة المحلية، و في موضوع المرأة، تعيد إنتاج مكونات تواجه به العمليات التفكيكية لثقافة العولمة.

عموما يظهر التحليل الذي خص به أحمد زايد آليات التكامل و آليات التفكيك، مآخذه المتعددة لنظريات الحداثة التي لا تستشعر تآكل و تفكك الثقافات الوطنية من جراء عمليات التدفقات العولمية و مرد ذلك أن التناقضات و الصراعات المحلية هي تجليات للحداثة و ليست معوقا، ومن جهة أخرى يتهم الباحث هذه النظريات بانشغالها عن البحث عن شواهد تؤكد حضور الحداثة في المجتمعات الطرفية و لا تنشغل إطلاقا ببناء هذه المجتمعات من الداخل.

مساءلات نقدية.

نبهت دراسة أحمد زايد إلى بعض القضايا الفكرية و الإجرائية و المفصلية في أطروحة "التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة" بأبعادها الكبيرة و الصغيرة التي تستحق وقفة نقدية لتبيان أوجه التلاقي مع ما اقترحه أحمد زايد من أفكار قوية و دقيقة.

استفادت الأطروحة أولا، من التمييز الذي أحدثه الباحث بين مفهوم العولمة و عولمة الحداثة، التمييز الذي مكن من التأكد من النموذج المعرفي الذي اقترحه السيد ياسين في دراسته لظاهرة العولمة. عولمة الحداثة يدرج صاحبه في خانة الذين يشتغلون بالتعريف التاريخي لظاهرة العولمة. لكن تبتعد الأطروحة عن تحليل أحمد زايد في نقطة جوهرية: أحمد زايد يرجع ظاهرة العولمة إلى

ماضي بعيد جدا، في غياب مفهوم العولمة حتى، بينما الأطروحة تبقى وفية للحدود الزمنية التي وضعتها و هي فترة التسعينات و هي الفترة التي تزامنت تقريبا مع بروز مفهوم العولمة. و عليه فإن الأطروحة في دراستها للتجديد الثقافي، إنما تهتم بما يمثل تجديدا ثقافيا في المجتمعات العربية في هذه الفترة و لا تذهب بغاياتها البحثية منتكصة إلى الوراء.

استفادت الأطروحة ثانيا من التحليل الذي قدمه أحمد زايد لفهم الآليات التي تعتمدها عولمة الحداثة لإنشاء ثقافة كونية من خلال تفكيك الثقافات الوطنية، الآليات التي تعمل باستمرار و بشكل دؤوب، تولد برأي الباحث ردود أفعال تبعد المجتمعات الطرفية(و من ضمنها المجتمعات العربية) عن التوحيد الكوني و تعيد التأكيد على الحدود المكانية و الزمنية التي تميز هذه المجتمعات عن مجتمعات المركز. الأطروحة اشتقت من هذا التحليل التساؤل الجوهري التالي: هل التجديد الثقافي المراد دراسته في المجتمعات العربية، هو التجديد الذي يساير و يتسق و يكرس الثقافة الكونية من خلال تفكيك الثقافات المحلية، أم أن التجديد الثقافي المعني بالاهتمام هو ذلك التجديد الذي يسهم إيجابا في إعادة ارتباط الإنسان العربي بالحدود المكانية و الزمنية التي صقلت هويته و ثقافته ومن ثم فهو تجديد رافض لما هو عولمي و بالخصوص رافض للنمذجة الأمريكية.

سجلت الأطروحة في سياق آخر مجموعة من التحفظات القوية بشأن بعض القضايا الفرعية التي ظهرت في تحليل أحمد زايد:

- ثقافة العولمة ثقافة نخبوية و المستقبلين الفعليين لها برأي الباحث هم النخب. فكرة واضحة لكن من الصعب قبولها دون تمحيص. إذا كان المقصود بالفكرة هو أن العولمة كمضامين هي من بلورة النخب في مجتمعات المركز، فهذا سوف يكون مقبولا بنسبة عالية. أما إذا كان المقصود هو نخبوية المنطلقات و نخبوية الانتشار فإن الواقع يدحض ذلك سواء تعلق الأمر بالمجتمعات الطرفية أو مجتمعات المركز. لباس الشباب المراهق مثلا و طريقة سيره و ذوقه الفني أمور كلها . إضافة إلى أمور عديدة . تؤكد بأن ثقافة العولمة جماهيرية و شعبية في الكثير من أوجهها و هذا لا ينفي نخبويتها في أوجه أخرى. و عليه فإن التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في عصر العولمة، و إن كان نخبويا في طبيعته و توجهاته، إنما يجب أن يستهدف القاعدة لتحقيق مراميه و إن لم يفعل بقي حبيس النظريات و تنتفي عنه بذلك صفة الإستراتيجية.

تسجل الأطروحة تحفظا ثانيا يخص المعيار الذي حدده للتمييز بين المتعولمين و غير المتعولمين من أفراد الطبقة الواحدة. برأي الباحث فرص التواصل مع عوالم الاستهلاك هي التي

تجعل الأفراد متعولمين، و هذا الرأي لا يصمد كثيرا أمام الحقائق. إقبال الشباب مثلا على استهلاك خدمات الإنترنت لا تجعل منهم شبابا متعولما بالضرورة و لسبب بديهي و هو أن الشباب الواحد من خلال الإنترنت يتعامل مع مكونات ثقافية تروج لما هو عولمي و يتعامل أيضا بمكونات ثقافية تربط الشاب بما هو محلي و خصوصي. إضافة إلى هذا المعطى، يتضمن تحليل أحمد زايد مبالغة غير مبررة بالنظر إلى الإحصائيات الرسمية التي تؤكد بأن استهلاك خدمات الإنترنت في المجتمعات العربية لا يزال متدنيا جدا، و هذا لا يسمح على الإطلاق بوصف بعض الفئات بالمتعولمة إذا احتفظنا بنفس المثال. و إذا استعنا بأمثلة أخرى تجسد فرص الإقبال على عوالم الاستهلاك، تبين لنا أن استهلاك السلع و الخدمات ذات الصبغة العولمية لا تؤدي بالضرورة إلى التعلق بالقيم العولمية و يكفي أن ندرج مثال حملات مقاطعة السلع الأجنبية في فترات زمنية عرفت توترا في العلاقات بين العالم العربي و الإسلامي و العالم الغربي. و عليه فإن دراسة التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في عصر العولمة ، يجب أن تحترم بعض المحاذير و منها ما قفز عليها أحمد زايد مثل المبالغة و تجاهل وقائع لا يمكن تجاهلها في البحث العلمي الهادف.

وأخيرا، تسجل الأطروحة تحفظا ثالثا بشأن مكانة الدين و العرق في مجتمعات المركز و ما فهمناه من تحليل أحمد زايد هو أن تلك المجتمعات قد حسمت أمرهما في حين لازالت المجتمعات الطرفية تعاني من ويلاتهما. العشرين سنة الماضية تؤكد بروز النعرات الدينية في العالم الغربي بشكل ملفت للانتباه، وكان يكفي مثلا تصوير فيلم سينمائي يعيد قراءة حياة المسيح حتى يثار الجدل من جديد حول الدين في العالم الغربي. و إلى جانب ذلك شهدت أوروبا أكبر حملة تطهير عرقي في التسعينات طالت المسلمين و بعض الأقليات الأخرى. كما لا يجب إنكار دور الدين في تبرير حربي العراق و أفغانستان في السنوات الأخيرة، الأمر الذي لم يحاول إخفاءه حتى المحافظون الجدد في الولايات المتحدة و كذا المنظرون لصدام الحضارات.

وخلاصة القول، المجتمعات المركزية لا تختلف في شيء عن المجتمعات الطرفية في توظيفها السياسي للدين و العرق خاصة خارج حدودها في ما يخص الأولى و نحو الداخل في ما يخص الثانية. وعليه، و على ضوء التحليل أعلاه، لا يمكن لأي دراسة تطمح إلى تناول قضايا التجديد في المجتمعات العربية في ظل العولمة، أن تغفل عن الدين كمرجعية تحدد الكثير من المواقف تجاه ما ينتاب العالم الغربي و العالم بأسره من تجاذبات وجودية أو ثقافية.

2- دراسة محمود الذوادي.

يطرح المفكر في كتابه طرحا يراه "مؤسس لقراءة جديدة بمنظور مختلف لعالم الرموز الثقافية". فهو يفضل ولوج مسألة الثقافة من خلال ما حدده على أنه رموز ثقافية و هي عناصر: اللغة و الفكر و المعرفة و القوانين و القيم و الأعراف الثقافية و الأساطير. ومشروعية الاهتمام بالرموز الثقافية تستمد قوتها من ملاحظة أساسية هي أن الرموز الثقافية هي ما يميز الجنس البشري عن غيره. يوضح الباحث أن التحليل الذي اعتمده مكنه من الوقوف على أن المعالم و الصفات التي تجعل الرموز الثقافية تنتمي إلى عالم الماورائيات و الروحانيات بالمعنى الفلسفي و الديني لهاتين المفردتين، و بذلك يعرف الرموز الثقافية بأنها تمثل" الجانب غير المادي من ازدواجية الإنسان".

هذه الرموز الثقافية برأي الباحث تتعرض إلى تأثير من طبيعة خاصة عندما يدخل أفراد المجتمع الواحد في عمليات التفاعل و يزداد هذا التأثير عندما يكون التفاعل بين مجتمعات بحالها. من هذا المدخل حلل الباحث العلاقات القائمة بين المجتمعات الغربية و المجتمعات العربية ووصفها بأنها علاقات غاز بمغزو.

في سياق تحليله لهذه النقطة، برز مبدأ " غزو العقول وهو أخطر أنواع الغزو جميعا" و من خلال تحليل متدرج يتضح بأن غزو العقول إنما يعني غزو الرموز الثقافية لأن العقل مربضها. و يخلص الباحث إلى نتيجة ظهر فيها مفهوم الغزو الثقافي و الذي نود مناقشة حضوره في هذه الدراسة: " الغزو الثقافي يعتدي على المرجعية الثقافية لهوية المغزو، و هي أعمق و أعز ما يمتلك، من خلال إتباع أساليب و توظيف آليات تسلب المغزو لغته و ثقافته و عقيدته و قيمه. و بذلك فإن انعكاسات هذا الغزو الثقافي هي الأسوأ لأنه يصيب المغزو في صميم كيانه و وجوده."[1]

مساءلات نقدية:

يتضح من خلال استحضار مفهوم الغزو الثقافي لتحديد طبيعة العلاقات بين المجتمعات العربية و المجتمعات الغربية، بأن دراسة محمود الذوادي في بعض توجهاتها إنما تدخل في حوار مع ظاهرة العولمة حتى و إن لم تسمها، وتوجه تحليلاته على وجه الخصوص إلى العولمة الثقافية.

تعود بنا الدراسة و من خلال توظيفها لمفهوم الغزو الثقافي إلى فترة الثمانينات و هي الفترة التي انتشرت فيها في المجتمعات العربية و في مجتمعات العالم الثالث مجموعة من المفاهيم عبرت

[1] محمود الذوادي، المرجع السابق، ص 12

آنذاك عن قلق و خوف مشروعين لهذه المجتمعات من التقدم المذهل للعالم الغربي حتى في ذلك الوقت و الذي تعاظم و اكتسح العالم برمته. فظهرت مفاهيم الغزو الثقافي و الفراغ الثقافي و الأمن الثقافي و كلها برزت لتعبر عن جانب من روح العصر . روح العصر كما تراها المجتمعات العربية و المجتمعات السائرة في طريق النمو على الأقل . و أنجزت العديد من الدراسات و كتبت العديد من المقالات و نظم عدد لا حصر له من المؤتمرات و الندوات و الملتقيات و صبت كلها في منحى دراسة ظاهرة الغزو الثقافي و كيفيات مواجهتها و ذلك من خلال رفع شعار:" من أجل أمن ثقافي عربي".

سياق الوقت الراهن يختلف كثيرا عن سياق تلك الفترة و مفاهيم الوقت الراهن ترتبط بقوة بالأطر الزمانية و المكانية الحالية. و بالتالي مستغرب جدا أن يبرز من جديد مفهوم الغزو الثقافي في عمل فكري يقدم نفسه على أنه عمل معرفي تجديدي في المسألة الثقافية، في وقت تتناطح فيه مفاهيم العولمة و الحداثة و عولمة الحداثة و الحداثة المتأخرة و الحداثة الرثة و حوار الحضارات و صدام الحضارات و نهاية التاريخ و نهاية الأيديولوجية.

قد يزول الاستغراب هذا حينما نتعامل مع تحليل محمود الذوادي كجزء من مشروع فكري امتد في الوقت و هذا الجزء غطى فترة الثمانينات. لكن، يتضاعف الاستغراب حينما يغيب تحيين التحليل على ضوء المستجدات الواقعية التي تفرض نفسها على أي عمل تحليلي.

و بالمقابل، تسجيلنا للاستغراب لا يعني إطلاقا بأن فكر الثمانينات في المجتمعات العربية لم تعد له فائدة تذكر، بل بالعكس تماما. التغيير الذي أصاب المجتمعات العربية من ذلك الوقت بطيء جدا و أحوال هذه المجتمعات تكاد تراوح مكانها على الكثير من الصعد. ولا غرابة إذن، أن يبقى الخطاب الفكري الملازم لهذا التغيير البطيء، بطيء التغير من حيث مضامينه و إن أخذ وتيرة سريعة من حيث مفاهيمه الرئيسة.

إطلالة سريعة على ما كان يكتب آنذاك حول الغزو الثقافي و الأمن الثقافي تعطي صدقية غير مشكوك فيها لوجهة النظر هذه. كتب المفكر الجزائري الراحل عبد المجيد مزيان ما يلي: " أما ما نستخلصه من ثقافتنا العربية فهو ضعف المشاريع الحضارية و سلوك سبيلي المحافظة على الذات بالانطواء على الذات، و تقليد الحضارات الكبرى بعدم تخطي التقليد إلى خوض معركة المنافسة و

الخلق"[1]. و يكتب أيضا: " لتكن لنا فلسفة إسلامية في مستوى الفلسفة العالمية، و فكر سياسي و اقتصادي يقابل الفكر العالمي و لنلقح البناءات الفكرية العالمية من آثارنا، و إلا ستبقى الثقافة العربية الثقافة الأنثى: تدافع عن نفسها بالكلام و البكاء و تقبل في آخر الأمر بتلقيح الغالبين."[2]

لنتأمل الآن في إحدى الفقرات الواردة في الكلمة الافتتاحية لأحد أعداد مجلة الوحدة و الذي خصص لموضوع الغزو الثقافي: " الغزو الثقافي و الحضاري الراهن هو أمركة العالم. الولايات المتحدة الأمريكية تستورد العقول و تصدر " نمط الثقافة الأمريكية". هذا النمط يغزو جميع البلاد العربية."[3]

و لنتمعن في فقرة أخرى: " إن هذا الغزو لا ينحصر في "نخبة" مزعومة أو حقيقية من مثقفين "متمغربين أو متغربين" و يراد إنقاذهم من هذا "الاستلاب" الفظيع، بل يصيب "الجماهير" و "الشعب"، عشرات الملايين من البشر المغربين عن الإنسانية و عن الوطن، المستلبين، بل المسلوبين في عيشهم و مستقبلهم و كرامتهم."[4]

وقوفنا عند مفهوم الغزو الثقافي كما وظف عند محمود الذوادي أتاح للأطروحة مجالا للتمحيص في خصائص المفاهيم الواقعة في دائرة العولمة و اتضح أن العولمة يمكن التحدث عنها كمضامين حتى و إن اختلفت العبارات و الكلمات و حتى و إن كانت الفترات الزمنية التي تغطيها هذه المضامين أسبق زمنيا من ظهور كلمة عولمة. هذه الخاصية، خاصية التخفي، ذكرها الباحثان الجزائريان علي غربي و إسماعيل قيرة في كتابهما، العرب و أمريكا و فيه يبينان كيف تمكنت الإمبريالية الأمريكية من لبس ثوب العولمة و اختفت من التداول الخطابي في حين هي حاضرة في كل مكان كما لو أنها تلبس طاقية إخفاء[5].

3- دراسة مصطفى محسن.

يعرف مصطفى محسن، أستاذ سوسيولوجيا التربية بإسهاماته العديدة التي دعمت الدراسات العديدة التي تهتم بالتحليل السوسيولوجي للخطابات الفكرية و الثقافية عموما و الخطابات المدرسية بشكل خاص في المجتمع المغربي.

---

[1] عبد المجيد مزيان: مفهوم الأمن الثقافي العربي بين الواقع و التصور، مجلة الثقافة، عدد جويلية ـ أوت 1983. الجزائر، ص 13.

[2] المرجع نفسه ص 13.

[3] مجلة الوحدة ، المجلس القومي للثقافة العربية، باريس، عدد 3، 1984، ص 65.

[4] المرجع نفسه، ص 65.

[5] علي غربي، إسماعيل قيرة: العرب و أمريكا بين التطوير و التطبيع، منشورات مخبر علم اجتماع الاتصال، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2004 ص 13.

إضافة إلى الدراسة التي وقع عليها الاختيار في هذا المحور، نذكر للباحث دراستين هامتين لا يمكن الاستغناء عنهما في حقل علم الاجتماع التربية النقدي.

أ- المعرفة و المؤسسة: مساهمة في التحليل السوسيولوجي للخطاب الفلسفي المدرسي في المغرب.

ب- في المسألة التربوية: نحو منظور سوسيولوجي متفتح.

تبرز ظاهرة العولمة في دراسة مصطفى محسن كظاهرة قائمة بذاتها، وهو بتحليله يبعد عنها صفة الخرافة من جهة، و صفات المشروع المستقبلي المؤجل و كذا صفات الظاهرة الكونية الماضوية المنقضية.

الاعتراف بوجود العولمة كظاهرة ثقافية كونية يعني في ما يعنيه ضرورة مشاركة المجتمعات العربية في تأسيس و استنبات هذه الثقافة. و السبيل إلى تحقيق هذه المشاركة برأي الباحث يمر حتما بإنتاج معرفة بالواقع التربوي و الاجتماعي في المجتمعات العربية تملك قدرا محترما من العمق و التكامل و الانفتاح في سياق تاريخي لا يفتأ يشجع على نشر و فرض الثقافة الكونية.

و أهم شرط يقترحه الباحث في محاورة المجتمعات العربية لهذه الثقافة على مستوى من " الجدارة و الندية"، هو الانطلاق من وعي نقدي ذاتي وكوني متعدد الأبعاد. و عي يتأسس على ثلاث مكونات هي: الوعي بالذات، الوعي بالآخر، الوعي باللحظة التاريخية. هذه المكونات مجتمعة . و على ضوء تحليل الباحث . تغلب منطق الحوار على منطق الإقصاء، و تشجع التبادل الإيجابي، و تدعم الاختلاف بمعناه المتفتح، و لا تدعم " الخلاف الفج بمعانيه الأهوائية و الأيديولوجية الساذجة".

و بالعودة إلى أهداف دراسته . و نعرضها باقتباس . يتضح بأن محور المعرفة الذي سيمكن المجتمعات العربية من محاورة الثقافة الكونية، هو المنظومة التربوية و ضرورة الاهتمام بها الاهتمام الذي تستحقه. نعرض أهداف الدراسة بكثير من الإيجاز حتى نتمكن من توظيفها في محور " المساءلات النقدية".

1- تندرج الدراسة في خانة الدراسات التي تؤكد على الطابع الإشكالي للإصلاح التربوي وذلك بإبراز بعض أبعاده و دلالاته و ارتباطاته المعقدة مع التحولات الفكرية و الاجتماعية و الحضارية التي تجتازها المجتمعات العربية.

2- تهدف الدراسة إلى تحليل الخطابات المنتجة حول موضوع الأزمة و استشراف توجهات الإصلاح التربوي و كذا الكشف عن المرجعيات المرتبطة بهذه الخطابات.

3- تندرج الدراسة هذه ضمن الجهد المستمر للباحث لبلورة مكونات مشروعه النقدي التأسيسي الطامح إلى بناء منظور سوسيولوجي نقدي تكاملي و متعدد الأبعاد لأوضاع المجتمعات العربية و قضاياها الفكرية و الحضارية.

4- تهدف الدراسة إلى تكريس و نشر وعي نقدي حذر يتجاوز الطروحات و المنظورات التبسيطية و التقنوية و يؤسس لفهم عميق و لمعرفة مؤصلة.

5- تستهدف الدراسة التفكيك النقدي للمسألة المبحوثة و تبتعد في المقاربة المعتمدة عن التوصيف التفصيلي و المراكمة المعلوماتية.

مساءلات نقـدية.

وظف الباحث في تحليله للعلاقة القائمة بين المجتمعات العربية و الغرب أو العلاقة كما يجب أن تكون مع الثقافة الكونية، عبارة " بريئة" تكتسي أهمية قصوى برأينا لأنها تثير إشكالات عدة كانت و لا تزال تمثل أهم و أخطر ما يشغل الفكر العربي. عبارة " الجدارة الندية" في تحليل مصطفى محسن تجعل من المجتمعات العربية و على ضوء معطيات واقعية، في موقع يسمح لها بصناعة القرار و في موقع القادر على رد الفعل الهادف و في موقع العارف بإمكاناته و الجدوى من استغلالها و توظيفها. هل الجدارة الندية تقترح واقعا له امتدادات معيشة أم أن هذا الواقع من بنات التحليل النخبوي الذي يقفز على المعيش و يتمنى تحقيق المستقبل المأمول؟

إذا سلمنا بوجود الجدارة الندية، فهل هذا معناه . وهذا يهمنا في الأطروحة . أن التوجهات التجديدية و منها التجديد الثقافي في المجتمعات العربية، من الضروري في غاياتها و في آليات تنفيذها و في مضامينها، أن تؤكد على فكرة الندية تجاه الثقافة الكونية؟ ثم هناك إشكال ثان يضاف إلى الأول: مع افتراض وجود " نية الجدارة الندية" في المجتمعات العربية، ألا يمكن أن نفترض بالمقابل بأن الثقافة الكونية بما تمتلكه من سطوة لن تقبل بأية ندية و سترفض التوجهات الندية، بل أنها ستجهضها في المهد قبل حتى أن تتضح و تتحدد ملامحها. شواهد أمبريقية عديدة و من مجتمعات مختلفة و في سياقات زمنية متباعدة نسبيا، تؤكد بوضوح أن الثقافة الكونية تعمل على إرساء نمط واحد من التأثير، و هو التأثير المتجه من المركز نحو الأطراف، و إذا سمحت بشكل من أشكال التأثير المتجه من الأطراف نحو المركز، فهي سرعان ما تحتويه و تعيد تكييفه

على ضوء مكوناته الأصلية و ترسله إلى الأطراف كمنتج كوني مصطبغ بما هو محلي فيتم قبوله من لدن مجتمعات الأطراف.

رفض الثقافة الكونية للتأثير المضاد و الصادر من المجتمعات الطرفية و من ضمنها المجتمعات العربية، أصبح في السنوات الماضية يشمل حتى صغائر الأمور مثل الكلمة بعد ما كان يشمل الآراء و المواقف ذات التأثير الكبير. أصدر مثلا الاتحاد الأوروبي لكرة القدم في شهر سبتمبر من سنة 2010 قرارا يمنع استعمال آلة الفوفوزيلا في ملاعب كرة القدم العالمية بدعوى أنها تسبب إزعاجا للفرق المتبارية، و نفس الاتحاد سمح بحضور هذه الآلة في كأس العالم بجنوب إفريقيا الموطن الأصلي لهذه الآلة. حدث مر دون ضجة تذكر لأن الثقافة الكونية الممثلة هنا في كرة القدم أرادت ذلك و صمت الجميع حينما تكلمت هذه الثقافة. الفوفوزيلا منتج محلي ثقافي سمح له بالظهور في رقعة جغرافية و أنكرت الثقافة الكونية حقه في الانتشار العالمي خارج حدود الجغرافيا الأصلية مع العلم أن المنتج في كأس العالم الأخيرة فرض نفسه كظاهرة اتصالية عالمية.

لنتمعن في نموذج ثان لنفهم المقصود باحتواء التأثير المتجه من الأطراف إلى المركز، نموذج دمية الأطفال "فلة". هذه الدمية عرفت رواجا كبيرا جدا في المجتمعات العربية الإسلامية و أصبحت تنافس بقوة الدمية الأخرى العالمية، دمية باربي Barbie. الشركات العالمية التي تنتج دمية فلة دخلت إلى العقل العربي ووجدان البنت العربية، من بوابة أولا، الملامح العربية، و ثانيا من بوابة اللباس و بشكل خاص من خلال الخمار و الحجاب الذين ترتديهما الدمية. ففي الوقت الذي يحتدم فيه النقاش و الجدل في العالم الغربي حول الخمار و الحجاب و النقاب و الجلباب و تجاوزت بعض الدول حالة النقاش لتسن قوانين تمنع الرموز الدينية الإسلامية من التواجد في الفضاء العام، في هذا الوقت توظف هذه الرموز اقتصاديا و يعاد توجيهها إلى الموطن الأصلي لكن بتكييف من الثقافة الكونية: فلة المتحجبة تؤدي الأركان الخمسة و تحمل قيما عربية إسلامية، لكن في المقابل تلبس مع خمارها و جلبابها سروال الجينز و تمارس الرياضة و تركب الحصان و تتواجد في كل الفضاءات و تغني...باختصار فلة، عربية الشكل و غربية المضمون أو على الأقل عصرية المضمون.

التحليل أعلاه ، ومن خلال مساءلة عبارة " الجدارة الندية"، يسمح بالتفكير في التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في سياق تاريخي يتسم بتوجهه نحو فرض ثقافة كونية قائمة على تكريس النمذجة الثقافية و فق مبدأي رفض إسهامات المجتمعات التي تقع على طرف الدائرة لأنها بمعايير

هذه النمذجة، إسهامات صادمة أو غير عقلانية أو غير متقدمة، و كذا احتواء إسهامات نفس المجتمعات إذا قيمتها النمذجة على أنها إسهامات لها قابلية التكيف و تمتلك مقومات الانصهار في ما هو عالمي. و عليه فإن التجديد الثقافي الذي يسائل شرعية الثقافة الكونية مآله العيش بين أسوار موطنه الأصلي و لا يختلف مصيره عن مصير الفوفوزيلا. و من جهة أخرى، يلقى التجديد الثقافي قبولا خارج حدوده الجغرافية حينما يكتسب رضى المركز و الذي من خلال عملية تقييمية متعددة و مستمرة، يصل إلى قناعة بأن ذلك التجديد يمكن احتواءه و بالتالي يمكن إعادة توجيهه كمنتج محلي و في حقيقة الأمر لا يحمل من المحلي إلا المظاهر، و دمية البنت فلة تجسد هذا المعطى.

في اعتقادنا، لا تختلف دراسة مصطفى محسن عن مثيلاتها التي تتدارس قضايا الإصلاح في المجتمعات العربية، من حيث أنها كلها تستحضر مفهوم الإصلاح حتى تبين ما ينتاب هذه المجتمعات من أزمات متعددة الأوجه و الأبعاد في سياق زمني محدد.

الربط بين الإصلاح التربوي و أزمة الفكر و المجتمع في دراسة مصطفى محسن، وجه الأطروحة في بعض مناحيها إلى الاهتمام بالعلاقة بين قضايا التجديد في المجتمعات العربية و بين أوجه الأزمة التي تعيشها هذه المجتمعات. و التساؤل الرئيس الذي فرض نفسه من هذه الزاوية هو: هل التجديد الثقافي في المجتمعات العربية يمثل رد فعل لأزمة مستفحلة؟ أو هو تجسيد لهذه الأزمة حتى و إن حمل مواصفات العملية "الموغلة" في التجديد أم هو آلية تعتمد جماعيا و مؤسسيا و رسميا لتجاوز حالة الأزمة؟ و بالطبع، هذا السؤال الرئيسي و المتفرع، يرتبط بماهية الأزمة و حدودها.

مصطفى محسن يحدد الأزمة بثلاثة أبعاد: بعد الوعي بالذات(المجتمعات العربية في أزمة في هذا المستوى)، بعد الوعي بالآخر (المجتمعات العربية في أزمة في هذا المستوى)، بعد الوعي باللحظة الحضارية(المجتمعات العربية في أزمة في هذا المستوى).

من البديهي أن أبعاد الأزمة و طبيعتها تختلف من باحث إلى آخر، لكن الأمر المهم إجرائيا و الواجب تذكره هو أن التجديد الثقافي حينما يكون محورا للدراسة و حينما يرتبط بمفهوم الأزمة، يضغط على الباحث في أمر تحديد الأبعاد الواقعية للأزمة تمهيدا للتحليل النظري.

IV. **دراسة فراس جابر.**

يبرز الباحث من خلال تحليله لمجموعة من الأغاني التي ظهرت في الفترة الممتدة بين 2003 و 2005 لمغنين و مغنيات عرب، دور الثقافة الشعبية في مواجهة العولمة.

و يؤكد الباحث من خلال الاستنتاجات التي أرفقها بالدراسة على أهمية التمييز بين الثقافة النخبوية و الثقافة الشعبية من جهة طرق و وسائل التعامل مع العولمة و التي يقر بأنها ظاهرة قائمة بذاتها و لكن هذا لا يعني الاستسلام لها.

و يبين الباحث من جهة أخرى، بأن الأغنية الشعبية تحمل تناقضا من نفس طبيعة التناقض الذي يحمله الفكر العربي بالنظر إلى موقف الاثنين من العولمة: فريق يدعو إلى الانسياق مع العولمة و فريق يرفضها. و الأغاني التي أخضعها للتحليل تتأرجح بين تلك التي تنتقد و تدحض مزاعم العولمة و طروحاتها، و بين تلك التي تحتفي بالعولمة و يبرز ذلك برأي الباحث من خلال الحضور المكثف للعبارات الإنجليزية و الكلمات التقنية التي تعرف رواجا كبيرا في عالم الاتصال.

وهذا كله يعني، برأي الباحث، أن العولمة استطاعت أن تحول الثقافة الشعبية . بعدما استطاعت أن تحول الثقافة النخبوية . إلى ساحة صراع حقيقية لمختلف التوجهات و منها ما يناهض العولمة بالكلمة و منها ما يتماشى معها في الشكل.

اعتمد الباحث على الموروث القيمي للمجتمعات العربية ليبرر مناهضة الأغنية العربية للعولمة، و يرجع ذلك إلى أن الثقافة الشعبية في المجتمعات العربية " تتمتع بحساسية عالية تجاه القضايا العالمية عامة و القضايا التي تتعرض لها الأمة العربية خاصة، و الأخطار التي تواجهها، و بالتالي يعتبر هذه الثقافة واعية و حساسة، و هي ثقافة مؤطرة لخدمة مجتمعاتها و ليس للاستعلاء عليها مع امتلاك و سائل تعبير خاصة تتمتع بخاصية انتشار و تأثير عاليين"[1].

مساءلات نقـدية.

ليس غريبا أن تظهر من فلسطين دراسة تهتم بالأغنية العربية في تفاعلها مع ظاهرة العولمة، فتلك أرض المقاومة لا يسعها إلا أن تنتج فكرا مقاوما.

المحور البحثي المقترح في دراسة فراس جابر ليس جديدا تماما. فقد احتلت الأغنية الملتزمة مكانة هامة في الفضاء العربي في فترة السبعينات و الثمانينات و كانت ملازمة للمد القومي و

[1] www.9adaue.com/vb/showthrea

التحرري الواسع الانتشار نخبويا و شعبيا. و كان المغني اللبناني مارسيل خليفة أبرز من يمثل الأغنية الملتزمة و خاصة ما يتعلق بأداء روائع الشاعر الفلسطيني محمود درويش.

لكن اهتمام فراس جابر يتجه نحو طبيعة أخرى من الأغاني قد يسهل توصيفها بالأغاني الخفيفة و كونها كذلك لا ينفي عنها صفة الالتزام إذا سايرنا تفكير و تحليل الباحث. فعندما يهتم الباحث بأغاني شعبان عبد الرحيم، المغني المصري المثير للجدل، فإن ما يهم برأيه، هو ما تتضمنه أغانيه من محتويات تجسد مواجهة و مقاومة لطروحات عولمة مهيمنة.

تشترك دراسة فراس جابر مع الكثير من الدراسات الجادة في عنصر مهم جدا هو قدرة العولمة على التغلغل إلى أعمق أوجه الحياة اليومية للأفراد مما يؤدي إلى تراجع الثقافات المحلية أمام " أشكال جديدة من الهوية الهجينة" التي تتألف من عناصر متباينة مستمدة من عدة مصادر ثقافية"[1].

هذه الزاوية من البحث ، نبهتنا إلى قضية مفصلية في الأطروحة يمكن تلخيصها على النحو التالي: هل دراسة التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في عصر العولمة يعني الاهتمام بالقضايا الفكرية في أوجه تعاملها مع العولمة فحسب، أم أنه ينسحب أيضا على القضايا الصغيرة التي لم تنل نصيبا من الاهتمام؟ و بأسلوب آخر، هل اقتفاء أثار العولمة يتوقف على القضايا البارزة و المؤثرة في المجتمعات العربية أم يذهب البحث إلى أكثر الأمور "براءة" مثل أغاني الراب العربية بحكم أن العولمة تمتلك قدرة بالغة على التخفي؟

إذن، و على ضوء التحليل أعلاه، و إذا وضعنا التجديد الثقافي في أطر مرجعية تغذي المقاومة، فإنه يتحول إلى عمل مقاوم ليس على مستوى المشروع الفكري الضخم فحسب و لكن و أساسا على المستوى الشعبي القاعدي لأن تأثير العولمة على هذا المستوى أشد لأنه يفلت للرقابة الصارمة. لكن، هذا العمل المقاوم يجب أن يوجه إلى ما يمثل العولمة فعلا و لا يهتم " بهوس العولمة ". و هوس العولمة كما نراه هو الصورة الزائفة للعولمة الحقيقية. فإذا كانت العولمة تلبس طاقية إخفاء، فعبثا تلهي المجتمعات نفسها بالبحث عنها في حين أنها حاضرة و ظاهرة للعيان في الاقتصاد و السياسة و الثقافة و التجارة...بل إنها تعلن عن حضورها و تنفيه.

[1] أنطوني جيدنز، علم الاجتماع، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 140

ثانيا: العلوم الاجتماعية و الإنسانية: تصادم مشروعين.

أولت بعض من الدراسات التي ذكرت في هذا المحور اهتماما أكيدا لدور و مكانة العلوم الاجتماعية و الإنسانية في المجتمعات العربية و اختلفت مواقف الباحثين منها في الاتجاهات النظرية التي ظهرت في محور تحديد المفاهيم.

من الباحثين . و مصطفى محسن واحد منهم . من يرفض فكرة التأصيل و إقامة علوم اجتماعية و إنسانية عربية خاصة لأن ذلك يتعارض برأيه و مشروعها الحضاري من ظهورها إلى الآن. من جهة أخرى، المجتمعات العربية لم تفرز بعد في حقل العلوم الاجتماعية و الإنسانية مرجعية نظرية و منهجية خاصة لمقاربة واقعها الاجتماعي. هذه المجتمعات برأي الباحث تتخبط في تقليد و تبعية ساذجة أو تنتهج توجهات خصوصانية مغالية و الأصح أن تتعامل مع النظريات الغربية بمرونة أكبر و تدخل معها في حوار و تقوم بنقدها و تتعرف على مضامينها المعرفية و الأيديولوجية.

هذه المقاربة تسمح مثلا بالتساؤل حول الظروف التي يستأنس بها الباحثون العرب حتى يوظفوا في دراساتهم مفاهيم التوازن . الوظيفة . الاختلال الوظيفي عندما يتعلق الأمر بالنظريات الوظيفية، و مفاهيم الصراع، التناقض، التفاوت الاجتماعي عندما يتعلق الأمر بالنظرية الماركسية.

على نقيض هذا الموقف، الداعين إلى تأصيل العلوم الاجتماعية و الإنسانية يرفقون دعوتهم بعبارات مثل " معركة المفاهيم " "تحرير المعرفة"، الدعوة التي توحي بموقف صدامي مع كل ما يمثله الغرب. العلوم الاجتماعية و الإنسانية نتاج فكري غربي تحول إلى آلية هيمنة و تزييف واقع المجتمعات العربية و الإسلامية و بالتالي مواجهة ذلك يمر عبر جسر تأصيل العلوم الاجتماعية و الإنسانية. مرت علينا بعض أفكار هذا الاتجاه في محور تحديد المفاهيم و نضيف إليها موقف محمود الذوادي في دراسته للرموز الثقافية. برأي الباحث، العلوم الاجتماعية و الإنسانية الغربية تسكت عن اللمسات الميتافيزيقية المشكلة للرموز الثقافية و تنكر وجودها في دراستها و تحليلها للثقافة. و عليه، فإن غاية المنظور الجديد الذي يقترحه محمود الذوادي هي أنسنة علوم الفرد و المجتمع من خلال جعل دراسة الرموز الثقافية أولى الأولويات. فتأسيس علوم اجتماعية و إنسانية ذات صدقية عالية، يبقى رهن الرجوع إلى أهم ما يتأثر به سلوك الإنسان ظاهريا و باطنيا، و الرموز الثقافية هي المؤثر الفعال و الحاسم الذي يوجه بطريقة مباشرة و غير مباشرة مسيرة سلوكات الأفراد و حركية المجتمعات.

و بين المشروع الأول الداعي إلى العمل بالعلوم الاجتماعية و الإنسانية " بنسختها الغربية" و المشروع الثاني الذي يدعو في مجمله إلى أسلمة المعرفة، يبرز موقف الباحث الجزائري الطيب برغوث الذي بنى تحليلاته على تراث المفكر مالك بن نبي، وهو موقف يمكن توصيفه بالتوفيقي.

يتحدث الطيب برغوث على علم الاجتماع الإسلامي في المجتمعات العربية من حيث أنه علم يستند في مقاربته إلى منهجية علمية لا تقفز على الحقائق العقدية و الفكرية و النفسية و الاجتماعية و السياسية و الحضارية للواقع الفعلي في المجتمعات الإسلامية. علم يجمع بين نظرة تستوعب روح العصر و حقائقه من ناحية، و تستوعب روح الإسلام من ناحية أخرى. و بذلك يتجنب علماء الاجتماع المسلمين الذاتية الدوغماطية أو الأخلاقية المثالية التي تزيف الحقائق الفعلية القائمة.

ذكر الطيب برغوث كتاب مالك بن نبي " فكرة الأفريقية الأسيوية" و الذي ضمنه أفكارا حول علم الاجتماع الإسلامي. يخبرنا الباحث بأن مالك بن نبي قدم نقدا قويا في كتابه هذا، لعلم الاجتماع المقلد المستنسخ الذي طبقه علماء الاجتماع المسلمون بصورة ميكانيكية و دعا إلى علم اجتماع مكيف و أكثر أصالة و فعالية.

و يخلص الباحث بعد ذلك إلى التأكيد بأن مالك بن نبي لم يقع أسيرا للطروحات الثقافية و المنهجية لعلم الاجتماع الوضعي الأيديولوجي منه و التقني و تمكن من تجاوز ذلك إلى روح علم الاجتماع الخلدوني و إن كان إسهامه لم يرق إلى مستوى عالم الاجتماع المحترف على الصعيد الأكاديمي.

أما تقرير المعرفة العربي للعام 2009 فينفرد بتشخيص أحوال العلوم الاجتماعية و الإنسانية في المجتمعات العربية في سياق تشخيص شامل للأداء المعرفي العربي و المعطيات الواقعية التي أدرجت في التقرير تعطي صورة قاتمة حول هذه العلوم. و نفضل أن نختم هذا العرض بفقرتين واردتين في هذا التقرير لأهميتهما القصوى:

<< إن تطور بحوث علم الإنسان و المجتمع في المنظومة العربية، يبقى مرهونا بتطور البيئة التمكينية للمعرفة، و في مقدمتها حرية التعبير، و ضمان حرية تدفق المعلومات، و تعزيز المشاركة السياسية للمواطنين و الباحثين على السواء>>[1].

---

[1] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم. التقرير المعرفي للعام 2009، المرجع السابق، ص 183

<< و من المفارقات أيضا، ما تبديه المؤسسات الغربية من اهتمام متزايد بالدراسات الاجتماعية في الوطن العربي، و ما تقدمه من تمويل مباشر و سخي لها، في حين يغيب هذا الاهتمام من جانب الحكومات و المؤسسات العربية>>[1].

مساءلات نقدية.

المواقف التي عبرت عنها الدراسات المعروضة أعلاه تجاه العلوم الإنسانية و الاجتماعية في المجتمعات العربية، مواقف متداولة و شائعة و في حقيقة الأمر لم تضف شيئا إلى ما هو معروف أصلا. لكن هذه المواقف و إن أكدت مرة أخرى ما هو متداول، فإنها تخضع نفسها إلى شتى أنواع المساءلات النقدية و التي تتحدد طبيعتها بالسياق الزمني الذي تظهر فيه و بهوية الممارس للمساءلة النقدية.

الدراسات الأربع لا تضع إطلاقا قيد الشك وجود العلوم الاجتماعية و الإنسانية في المجتمعات العربية، في حين أن الكثير من الدارسين العرب يؤكدون أن ولادتها ليست بالقريبة. فالجدل بعدما دار حول الولادة المرتقبة، تحول إلى جدل حول ولادة عسيرة و أخيرا إلى ولادة بعيدة.

يجب التذكير بأن العلوم الاجتماعية و الإنسانية في العالم الغربي ظهرت في سياقات زمنية ارتبطت فيه بالحياة في تلك المجتمعات، فعبرت بصدق و وفاء عن القلق و التوتر الذين كانا ينتابها، فلم تحصل القطيعة بين المجتمعات و العلوم التي ولدت في أحضانها بسلاسة، فاعترفت بها و رعتها و دعمتها فتقوت و تقوت بها المجتمعات.

لنتمعن في ما كتبه ثلة من المفكرين العرب حتى نفهم ما أشرنا إليه أعلاه:

كتب عبيد بن عبد العمري و عبد القادر عبد الله عرابي ما يلي:" إن الانطلاق من الحياة و التفاعل معها، و معايشتها، هو ما يؤسس العلوم الاجتماعية. إن العلوم الاجتماعية العربية تفتقر إلى الإشكالية العامة، التي تبحث فيها، كما أنها بعيدة كل البعد عما يجب أن يشغلها، و هو تشخيص قضايا المجتمع العربي"[2].

و في مكان آخر، و لكن ليس ببعيد، يضيف الباحثان:" أزمة العلوم الاجتماعية هي أزمة الظروف التاريخية الملتبسة التي عاشها العرب، و المتمثلة في علاقتهم بذواتهم، و الآخر[...] و

[1] المرجع نفسه ، ص 184.

[2] عبيد بن عبد الله العمري، عبد القادر عبد الله عرابي: إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، السعودية،2002، ص 47

الأهم من ذلك كله، موقفهم من الغرب. و لذلك كانت العلوم الاجتماعية قريبة إلى ردة الفعل من الفعل، و لم تساهم في فهم الذات، بل تشويهها، و لا في تطوير خطاب معرفي نقدي، بل في إعاقته."[1]

و قبل هاتين الفقرتين، ربما كان من الأفضل أن ننقل ما كتبه فريديريك معتوق، عالم الاجتماع اللبناني:" لم تنطلق العلوم الاجتماعية في البلدان العربية من فرضية محددة ذات معنى، كي تتمتع بمسألة محددة،[...] فالأزمة في هذا المجال هي أزمة انطلاق، و ليست أزمة نمو."[2]

على ضوء هذا الجدل القائم حول العلوم الاجتماعية و الإنسانية في المجتمعات العربية و الذي أشرنا في عجالة إلى بعض توجهاته، تطرح قضايا التجديد و التجديد الثقافي على وجه الخصوص بأبعاد تتحدد و توجهات هذا الجدل: إذا كان التوجه العام يسير باتجاه الاعتراف بوجود هذه العلوم دورا و مكانة، و تأثيرها نخبويا و قاعديا، يمكن إذن أن نغامر و نرى إمكانية حصول تجديد ثقافي قوي فكرا و ممارسة ميدانية و إنتاجا ماديا، لأن العلوم الاجتماعية و الإنسانية على ضوء هذا الاحتمال، تتحول إلى مصدر تستمد منه قضايا التجديد الثقافي قوتها و شرعيتها بحكم ارتباط هذه العلوم بحياة الأفراد في المجتمعات العربية، و تتحول في نفس الوقت إلى آلية للتعريف بقضايا التجديد الثقافي و نشرها أفقيا و عموديا، أي في جميع مؤسسات الثقافة، و الثقافة بمعناها الواسع. أما إذا كان التوجه العام يسير صوب نفي وجود العلوم الاجتماعية و الإنسانية . و هذا احتمال ثان ـ دورا و تأثيرا، و الاعتراف بوجودها في المجتمعات كمواد تعليمية و بحوث علمية، و من خلال نشر الكتب و المقالات، و من خلال الندوات، المؤتمرات و الملتقيات، الوطنية منها و الدولية، ومن خلال مراكز البحث الحكومية و الخاصة، ومن خلال تكوين المئات من الأساتذة في تخصصات مختلفة و كثير منهم يتكون في العالم الغربي على حساب نفقة الدول العربية و من خلال تخريج مئات الآلاف من الطلبة في اختصاصات علوم الإنسان و المجتمع، إذا كان هذا الاحتمال هو الغالب، تحولت إثر ذلك قضايا التجديد إلى ما يشبه عملية تمويه اجتماعية كبرى يشارك فيها الكل و يعجز هذا الكل عن الجهر بها. التجديد الثقافي بهذا المعنى يصبح عمليات مصطنعة، تسقط على نفسها مواصفات العمل التجديدي الثقافي الهادف و المؤثر، و غاياتها أن تتلقفها الأطراف المعنية بالشأن الثقافي على هذا الشكل الايجابي. التجديد الثقافي بهذا المعنى

[1] المرجع نفسه ، ص 47.
[2] المرجع نفسه ، ص 47.

يقترب من العمل الدعائي المغلط لأنه يوحي بما ليس فيه. التجديد الثقافي بهذا المعنى يقترب في دلالاته من " الثرثرة الثقافية" و " سياسة الهروب نحو الأمام" و..." كرنفال في دشرة"[1].

التمويه قيمة من القيم السائدة في المجتمعات العربية و للأسف قليلة هي الدراسات الاجتماعية التي اهتمت بها، و تقترب في دلالاتها برأينا من قيمة أخرى لا تقل انتشارا هي قيمة "الاستغفال"[2] السلط الحاكمة في الدول العربية لا تتردد إطلاقا بين الحين و الآخر عن إيقاظ المجتمعات العربية من " سبات التمويه و الاستغفال" حينما تصرح في خطب سياسية علنية بأن العصر عصر غزو الفضاء، و الروبوتيك و التكنولوجيا و ليس عصر العلوم الاجتماعية و الإنسانية. هذه المواقف السياسية المتكررة في أكثر من بلد عربي، تخرج المجتمعات من جدية " التمويه و الاستغفال" و تدخلها في " فسحة راحة" récréation ، و سرعان ما تعيدها إلى الحالة الأصلية.

التجديد الثقافي عندما يرتبط بالتمويه و الاستغفال يطرح قضايا شائكة تتطلب معالجة رزينة و حذرة.

التجديد الثقافي القائم على التمويه و الاستغفال يقود التفكير و التحليل إلى الاهتمام بالأمور التالية:

أولا: من يمارس التمويه و الاستغفال الثقافي و من أين تستمد شرعية ممارسته؟

ثانيا: تحديد هوية من يخضع للتمويه و الاستغفال الثقافي و ما هي طبيعة تفاعل الخاضع لهما(فعل، رد فعل، انفعال، إستراتيجية...)

ثالثا: الاهتمام بغايات و آليات الذي يمارس التمويه و الاستغفال الثقافي و غايات و آليات قبول أو رفض الذي يمارس التمويه و الاستغفال.

---

[1] "كرنفال في دشرة" عنوان مسرحية تلفزيونية جزائرية ظهرت في منتصف الثمانينات من القرن الماضي، عرفت شهرة لا نظيرة لها في الأوساط الشعبية لما حملته من نقد لاذع للمنتخبين في المجالس المحلية. مع التذكير، كلمة " كرنفال" في المخيال الشعبي الجزائري، تكون مرادفة لنقص الجدية و الفوضى و العبثية. لا تلتقي هذه المعاني بالضرورة مع المعاني المحيطة بالكرنفال الحقيقي مثل كرنفال ريو دي جانيرو السنوي، ومنها معاني الحرية الكبيرة التي يتمتع بها المشاركون، و المعاني القائمة على الشكل، من ألوان و ألبسة و أضواء و رقص و إيقاعات موسيقية.

[2] كتب هشام شرابي ما يلي حول التمويه في تقديمه لكتاب محمد عباس نورالدين التمويه في المجتمع العربي السلطوي، المركز الثقافي العربي، المغرب 2002: " التمويه و الكذب يلتقيان في هدف واحد وهو حجب الحقيقة، لكنهما يختلفان في أسلوبهما في حجب الحقيقة . في الكذب تنفى الحقيقة و تستبدل بكذبة. أما في التمويه فالحقيقة لا تنفى، و لا تظهر بشكل كذبة، بل تظهر في شكل حقيقة أخرى تدعي أنها الحقيقة الصحيحة. الكذب عملية واضحة و سهلة أما عملية التمويه فصعبة معقدة. عملية التمويه، على شكل تعبير لغوي و على شكل عملية فكرية، تنبع من وهم يحصل في الواقع، فيحرف الواقع بتمويهه".

- تشترك الدراسات الأربع المعروضة سالفا في قضايا محورية ناقشنا منها قضية ظاهرة العولمة و قضية العلوم الاجتماعية و الإنسانية بكل ما تحمله هاتان القضيتان من تفرعات. و تشترك أيضا برأينا في القضايا المسكوت عنها. الدراسات الأربع تعمل بثنائية الكلام/ الصمت أو إذا شئنا التحليل/ تعطيل التحليل.

صمتت الدراسات الأربع عن قضية محورية أولى هي: أدرجت نفسها في خانة الأعمال التجديدية التي تتسق مع مشاريع فكرية انشغل أصحابها فيها لمدة من الزمن حتى عرفت هذه المشاريع باسمهم(مصطفى محسن . محمود الذوادي . الطيب برغوث) ووضحت بأن معايير توصيف دراسة ما بأنها عمل تجديدي، معايير داخلية للدراسة نفسها. في حين أن العمل التجديدي، سواء كان كتابا، نظرية، عمل مؤسسي ميداني، يحتاج لأن يقتلع اعترافا اجتماعيا و هو اعتراف علمي و معرفي في المقام الأول، يضاف إلى المعايير الذاتية لصاحب الكتاب أو النظرية أو العمل المؤسسي. في اعتقادنا، التجديد الثقافي القح هو العمليات التي لا تكتفي بآلية" الرضا عن النفس (l'auto satisfaction) بل تفتح مجالا لأطراف خارجية لتمارس حقها في النقد.

السكوت الأول هذا يرتبط به سكوت ثان يثير إشكالا مهما في قضايا التجديد الثقافي: طموح الباحثين الثلاثة في الإسهام الإيجابي في تنشيط الحالة الفكرية العربية، أنساهم ربما، مآل و مصير ما اقترحوه على أنه تجديد في حقل التربية و الثقافة و الوجود. من مستقبل هذه المخرجات الثقافية؟ لمن هي موجهة؟

نميل إلى الاعتقاد بأن هذه الدراسات بالرغم من جديتها و صرامتها العلمية، أطبقت على نفسها بين أسوار المركزية الذاتية égocentrisme و ظهرت كما لو أنها تخاطب نفسها أو تخاطب دوائر ضيقة يهمها عالم الفكر في المجتمعات العربية ليس إلا.

لا ننفي هذا النوع من التجديد الثقافي، وهو تجديد نخبوي في كنهه و غاياته، لكن في اعتقادنا هذا النوع من التجديد لا يصلح إلا لأن يكون " الانطلاقة الأولى" أو " الشعلة" المعبرة عن رغبة اجتماعية ملحة و حقيقية ثم يعم ليرتبط بشرائح عريضة من المجتمع.

في هذا السياق تظهر دراسة الطيب برغوث مثلا، كعمل" تجديدي" في فكر مالك بن نبي يرد في اعتقادي على تجاهل كبار المفكرين العرب لنظريته في الثقافة مثل محمد عابد الجابري و محمد أركون في الوقت الذي كانوا يتثاقفون مع النظريات الغربية، إلا أن دراسته جاءت كخطاب نظري صرف أفرغ فكر مالك بن نبي من الوقائع و الأمثلة و المحطات التاريخية و هذا كله هو

الذي أعطى قوة لتحليل مالك بن نبي. و أتفق تماما مع المفكر زكي الميلاد في ما كتبه حول هذه القضية:" ظلت نظرية الثقافة عند ابن نبي جامدة، و مازالت على هذا الوضع دون الإضافة عليها، أو الانطلاق منها نحو أفكار جديدة، أو إبداع ما هو أرقى منها، أو حتى تكميلها. و الذين ورثوا أفكار ابن نبي و نظرياته ظلوا يمجدونه و يعرفون به، و يدافعون عنه أمام خصومه و منتقديه، و لكن لم يظهر من هؤلاء من يضيف إلى أفكاره و نظرياته، أو يجدد فيها، أو يبدع من خلالها، أو يكملها أو غير ذلك".[1]

[1] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، المركز الثقافي العربي، المغرب. المرجع السابق، ص 66.

الفصل الثالث

"مضامين يخاطبها التجديد الثقافي"

أولا: الثقافة التبشيرية و نفي الآخر

ثانيا: مرتكزات خطاب العولمة

ثالثا: واقع المجتمعات العربية في ظل المتغيرات الدولية

اختلفت توصيفات المفكرين في المجتمعات العربية و كذا نظرائهم في العالم الغربي تجاه العصر الذي يعيشه العالم بعد سقوط جدار برلين سنة 1989 م من القرن الماضي. منهم من يعتمد معايير تقييم من طبيعة محددة تقدم هذا العصر بمظاهر إيجابية، ومنهم من يعتمد معايير تقييم من طبيعة مغايرة، فتقدم هذا العصر بمظاهر سلبية.

عالم اليوم برأي العديد من المفكرين أصبح عالما أكثر صعوبة على الإدراك و الفهم لأنه أخذ يواجه العديد من المتناقضات التي حلت محل يقينيات الحرب الباردة و القطبية الثنائية.

تتبدى هذه المتناقضات برأي باسكال بونيفاس في كوكبة من المظاهر هي[1]:

1- اختفاء التهديد لكن الصراعات تتعدد.

2- خفض التسلح النووي و الكيميائي لكن الذرة و الصواريخ منتشرة أو تتسرب.

3- انتصار القوة الأمريكية لكن الأقطاب تتعدد.

4- العولمة لكن الخصوصيات تتجذر.

5- الدولة الوطنية في أزمة لكن المشاعر الوطنية في صعود.

6- تجمعات إقليمية لكن القوميات الميكروسكوبية تتمرد.

7- تكاثر الدول لكن الدولة تم تجاوزها كممثل رئيسي على مسرح العلاقات الدولية.

8- انفتاح تام و مباشر على العالم بفضل تطور وسائل الاتصال لكن مناطق رمادية و أرض مجهولة فجأة.

9- فضولية معرفية لكنه الانكفاء على النفس.

10-كرم عالمي لكنه الأنانية المفرطة.

11-رغبة متزايدة لفهم العالم لكنه التبسيط المخل.

هذه المظاهر و إن اقترحها مدير معهد يهتم بالعلاقات الدولية و الاستراتيجية تبقى ذات أهمية و فائدة لكل مهتم بأوضاع العالم أو لأي باحث بالرغم من اختلاف الفروع المعرفية التي تندرج في خانتها البحوث.

بدورنا و استنادا إلى المظاهر المذكورة أعلاه، نرى أن قضايا التجديد الثقافي كما ظهرت سابقا في محور تحديد المفاهيم، لا يمكن فهمها إلا بإرجاع مضامينها إلى الفترة الزمنية الممتدة بين سقوط جدار

---

[1] باسكال بونيفاس، إدارة العجز ، نهاية الطموحات العالمية و الاستراتيجية، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي 1998، ص 7

برلين و الوقت الحاضر. هذه الفترة الزمنية كانت مليئة بالتغيرات السياسية و الاقتصادية و الثقافية و المعرفية و الاتصالية سواء على المستوى العالمي أو العربي.

باعتقادنا، تتبع التجديد الثقافي في المجتمعات العربية، يتيح إبراز لحظات اللقاء و الجدل الذي جمع الفكر العربي طيلة هذه السنين مع أوضاع دولية تكون السياسة تارة ممثلها الأبرز، و يكون الاقتصاد أو الثقافة أو المعرفة بديلا للسياسة تارة أخرى.

التجديد الثقافي في المجتمعات العربية، يفترض أن يجسد ردود أفعال قائمة على استراتيجية وقائية و دفاعية، أكثر من تجسيدها لأفعال مؤثرة توجهها استراتيجيات طموحة و عقلانية، لأن البيئة الحاضنة للفكر الذي يبني التجديد الثقافي، بيئة هي موضوع تأثير. لم يعد يخفى بأن المجتمعات العربية سواء نظر إليها ككتلة بشرية أو طاقات اقتصادية أو وحدات سياسية، لم تعد تملك قرار نفسها، و لا تجيد لعبة التموقع و المناورة في شطرنج العالم، فهي بالتالي جغرافية معرضة باستمرار لكل أنواع التأثيرات.

إذن، الفكر التجديدي في المجتمعات العربية و مهما اختلفت روافد تجسيده، لا يستطيع أن يفلت من التوصيف أعلاه. فمثلا، إنجاز قناة الجزيرة القطرية، فعل تجديدي في عالم الاتصال في العالم العربي. فعل تجديدي لأن القناة الإخبارية بمهنيتها العالية و بخطها المتحرر، تمثل طفرة غير قابلة للتكرار في المجتمعات العربية بالرغم من محاولات التقليد هنا و هناك.

لكن هو إنجاز تجديدي في مستوى ثان: ظهرت القناة بعد التجربة التي عاشها العالم مع حرب الخليج الأولى و التي تحكمت فيها قناة CNN الأمريكية في طبيعة الصور التي تصل المشاهد في العالم بأسره. لأول مرة في تاريخ الحروب، يتم حجب الأطوار الحقيقية للحرب و استبدلت بحرب للصور.

و بالتالي ظهرت قناة الجزيرة كوسيلة تقترح تصورا للعالم غير ذلك الذي فرضته الولايات المتحدة و معه الغرب ككل و لا يمكن تقزيم الأبعاد التجديدية لمهام هذه القناة في حالة الغليان التي تعرفها المجتمعات العربية و التي أدت إلى تغيير النظام جذريا في تونس و مصر و هناك بلدان مرشحة لأن تعرف نفس المآل.

إنجاز قناة الجزيرة في اعتقادنا، فعل تجديدي لأنه تجاوز من ناحية، حالة الضعف و الهوان اللصيقين بالمجتمعات العربية، و من ناحية أخرى وظف مقومات النجاح الغربي ليفرض معنى آخر للنجاح أصبح من الصعب تجاوزه على مستويات عدة.

بالرغم من الصعوبة الابستمولوجية التي يواجهها عادة الباحث في تمييزه بين الأوضاع الدولية و الأوضاع المحلية المرتبطة مباشرة بالمجتمعات العربية، فإننا نقدر بأن التجديد الثقافي في الكثير من مناحيه يخاطب داخل هذه المجتمعات في محاولة يائسة لتجاهل التأثير المتعاظم للخارج على هذه المجتمعات.

فمثلا ثورة الشباب في تونس و مصر في أواخر سنة 2010 و بداية سنة 2011 فعل تجديدي ثقافي ضخم لأنه أخضع للمساءلة ثقافة مجتمعات عربية قائمة على الاستكانة و التسيب و تقديس الحاكم و تأليهه، و من ثم عصف بها كأنها لم تكن. فعل يهدف إلى تحسين الأوضاع الداخلية لكن بالوثوق و العمل بمقومات لم يسهم تاريخيا في بلورتها: اعتمد الشباب على مواقع التواصل الاجتماعي الفيسبوك و تويتر للدعوة للثورة و تنظيمها و السهر على بلوغ مراميها. و بالتأكيد هذه المواقع دربت و لا تزال تدرب الملايين من شباب العرب على قيم مغيبة في مجتمعاتهم الأصلية، التغييب الذي طعن في إنسانيتهم أولا ووجودهم ثانيا.

أصبح واضحا من خلال العرض أعلاه، بأن التجديد الثقافي في المجتمعات العربية و كما تبينه الاتجاهات النظرية الست التي تم تحديدها آنفا، يملك اتجاها أولا يخاطب العالم و اتجاها ثانيا يخاطب الداخل. و في الحالتين يجب الوقوف أولا على المضامين التي يخاطبها التجديد الثقافي و التي تقع في دائرة ما هو خارجي، ثم الوقوف ثانيا على المضامين التي يخاطبها و التي تقع في دائرة ما هو داخلي.

لا مناص، إذن، أن نولي اهتماما لما يسمى بالنظام العالمي الجديد و الذي جعل الولايات المتحدة الأمريكية القوة العظمى الأولى. سيظهر معنا مجموعة من الطروحات الفكرية وظفت سياسيا لشرعنة الهيمنة الأمريكية و منها أطروحة نهاية التاريخ، صدام الحضارات، حوار الحضارات، نهاية الأيديولوجية...

تزاوج السياسة و الاقتصاد عبر مؤسسات عالمية عابرة للقارات ليحاصر الفعل الثقافي و يحوله إلى سلعة تخضع لقوانين السوق. تقاس درجة تقدم المجتمعات في الوقت الراهن بمقدار حياز هذه المجتمعات على رصيد من المعرفة، معرفة تحمل مواصفات علمية تطبيقية تدفع بعجلة التنمية.

الثقافة في العالم تتجه نحو إنشاء نمط عولمي كل المجتمعات مطالبة بالإسهام فيه، و السؤال المحير عند الكثير من المفكرين العرب هو: كيف للمجتمعات العربية أن تسهم في هذا المد الجارف و هي التي أخفقت في امتلاك مقومات الحداثة؟

إذا كانت المجتمعات العربية لم تكتسب إلا التأثيرات السلبية للحداثة، فكيف لها أن تقتحم عصرا يوصف عند الكثير بعصر ما بعد الحداثة؟

أولا: الثقافة التبشيرية: تنميط و نفي الآخر.

اختلفت و تعددت المقاربات التي اهتمت بروح العصر الممتدة بين التسعينيات من القرن الماضي و الوقت الراهن فهما و تفسيرا لمكوناته و مناحيه. بعضها تتبع الأحداث الكبرى التي مثلت في حينها و لاتزال، محطات زمنية كان لها وقع أكيد على تاريخ البشرية. لا تكاد تخلوا التحليلات التي تندرج تحت خانة هذه المقاربات، من الوقوف عند محطة سقوط جدار برلين سنة 1989، كمحطة فارقة في التاريخ، أعلنت عن نهاية حقبة تاريخية اتسمت بتوتر شديد سببته الحرب الباردة التي انتهجها قطبا العالم آنذاك.

لا تقل محطة حرب الخليج الأولى و لا محطة حرب الخليج الثانية و توسط حدث 11 سبتمبر 2011 لهما، أهمية من حيث التأثير على المتغيرات الدولية. و يذهب بعض العاملين في هذه المقاربات، و منهم إبريك هوبزباوم إلى الحد الذي يقترحون فيه ضرورة التأريخ للقرون بالأحداث الفاعلة فيه و ليس بعدد سنواته الزمنية و هذا ما جعل مفكرا عربيا مثل رضوان جودت زيادة يؤكد على " أن القرن الواحد و العشرين لم يبدأ مع اليوم الأول فيه بقدر ما ابتدأ مع 11 أيلول، كما أن القرن العشرين لم ينته في يومه الأخير بقدر ما انتهى مع سقوط الاتحاد السوفياتي"[1]

يهتم النمط الثاني من المقاربات بالعالم و العصر الذي يعيشه من حيث أنه مصدر رعب و خطر دائمين: التقدم المذهل الذي حققه الإنسان في مجال العلم و المعرفة، خلف رواسب مدمرة على الكون و الإنسان، مما ترك أثرا بالغا على العلاقة بين الإنسان و الطبيعة من جهة، و بين الإنسان و الإنسان من جهة أخرى. خطت الإنسانية خطوة عملاقة عندما تحكم العلماء في عملية الاستنساخ بظهور "دولي" و لكن سرعان ما "ارتعدت فرائص العالم" عندما تفطنت إلى احتمال الاستعمالات غير العلمية للاستنساخ. كثر الحديث حول تحكم العلم في علم الجينات و لكن بالمقابل ظهرت أنواع جديدة من الأمراض و الأوبئة. ضمن العلم أسباب الراحة و الترفيه و لكنه مثلا تسبب في ظاهرة ضعف طبقة الأوزون.

---

[1] رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2003، ص 142.

العلماء يقترحون على البشرية بمعطيات علمية، سيناريوها مستقبليا كله كوارث: ارتفاع درجة حرارة الأرض، ذوبان الكتل الجليدية في قطبي الكرة الأرضية، ازدياد الفقر، نقص المياه، النشاط البركاني و الزلزالي...

كل هذه الشواهد آزرت ظهور نمط من التفكير و التحليل جمعه البعض تحت خانة ثقافة الخوف، و كان الغرب أول من طرح الموضوع للتدارس من خلال الدراسات العلمية و الندوات و المقالات و من السوسيولوجيين حتى من تساءل في مقالاته: هل بالإمكان بناء علم الاجتماع الخوف؟[1]

و تلقف المجتمع العربي من خلال باحثيه و جامعاته الموضوع و خصصوا له جانبا من الاهتمام كما فعل فرع جامعة فيلاديلفيا في الأردن حينما خصص أحد مؤتمراته الدورية لموضوع ثقافة الخوف.[2]

أما النمط الثالث من المقاربات و من خلال أفكار العديد من الباحثين و المفكرين،فقد دعم و أحيا خطاب النهايات الذي عرف رواجا أكيدا بأطاريح نهاية الإنسان و نهاية الدين و نهاية الأيديولوجيا. ظهرت أفكار فوكو ياما و قرأ فيها البعض نظرة تفاؤلية لمستقبل الغرب. و ظهرت أفكار نهاية نهاية الأيديولوجية و التي تتنبأ بأن المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر بصورة أساسية.

و أخيرا، و كنمط رابع من المقاربات، ظهرت أفكار تحاول أن ترصد طبيعة العلاقة بين الغرب و باقي العالم the West and the rest – بحسب مقولة صموئيل هنتغتون في أطروحة صدام الحضارات– ما ستكون في المستقبل. فهي علاقة صدام و لا مفر من حدوث ذلك. و من جهة أخرى ظهرت أطروحة حوار الحضارات على أنقاض أطروحة صدام الحضارات و بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، في سياق زمني ضعف فيه العرب و أصبحوا عبارة عن وحدات منعزلة عن بعضها البعض و غير قادرة على التضامن و التنسيق ووصفت بالانفعال و ليس الفعل، ووصفت ردات فعلها تجاه صدام الحضارات و حوار الحضارات بأنها دهشة سياسية و ليست معرفية!

هذه الأفكار في مجملها(صدام الحضارات و حوار الحضارات) تبشر بمستقبل من طبيعة معينة، و تقترح نفسها على مظهر السيناريو الذي سيتحقق بالنظر إلى اسناده بشواهد إحصائية و معطيات واقعية.

---

[1] Andrew Tudor : A(macro) sociology of fear ; the sociological review, v51,n°02 may 2003.

[2] جامعة فيلاديلفيا، كلية الآداب و الفنون، ثقافة الخوف، المؤتمر الدولي الحادي عشر، عمان، الأردن، 24–2006/04/26

1-أطروحة صدام الحضارات: صمويل هنتغتون.

صمويل هنتغتون أمريكي من أصل يهودي، متخصص في الإدارة العامة و أستاذ علم الحكومة. مدير معهد جون أولين للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفارد. أسندت إليه ما بين 1977 . 1978 مسؤولية قسم التحليل و الاستشراف بمجاس الأمن القومي الأمريكي.

ظهرت دراسته " صدام الحضارات" في مجلة "شؤون خارجية" الأمريكية صيف عام 1993 و هي محصلة لمشروع دراسي بحثي قام به معهد جون أولين حول موضوع " الظروف الأمنية المتغيرة و المصالح القومية الأمريكية ".

طور هنتغتون مقالته هذه إلى كتاب شهير أصبح يعرف عند بعض المفكرين العرب بالنص-الظاهرة، موسوم بـ: صدام الحضارات و إعادة صنع النظام العالمي.[1]

قبل الشروع في عرض المكونات الرئيسية لأفكار هنتغتون كما تضمنتها مقالته و كتابه، و جب العودة إلى الجذور التاريخية التي نهلت منها أفكار هنتغتون و هذا لا يعني إطلاقا ولوج متاهات تحديد مفهوم الصدام، و كيف تطور عبر التاريخ و منها لنخلص بأن مفهوم صدام الحضارات هو أقرب إلى المفهوم المجازي أو التجريدي و بذلك فهو مفهوم ليس بإمكانه الإقناع بأن الحضارات بمعناها المركب غير قادرة على الصدام أو الحوار. ما نرمي إليه بالمقابل، هو التأكيد على أن فكرة صدام الحضارات قامت على خلفية نظريات الصراع التي عرفت انتشارا في فترة الأربعينات و الخمسينات من القرن الماضي، و هي مستوحاة أساسا من أفكار أرنولد توينبي. و عليه نتطرق في هذا القسم من العمل للإسهام الفكري الكبير لأرنولد توينبي و معتمدين في ذلك على مقاربة المفكر العربي رضوان جودت زيادة الذي مد الجسور بين أفكار هنتغتون و أرنولد توينبي.[2]

---

[1] The clash of civilization and the remaking of the world order, Samuel Huntington, Simon and Schuster, New York ,1996.

[2] رضوان جودت زيادة، المرجع السابق، ص ص 99 – 132.

- **أفكار أرنولد توينبي.**

يقوم طرح أرنولد توينبي حول صدام الحضارات على أساسين محوريين:

- الدين هو المحرك الأساسي للحضارات.
- يحدد الصراع طبيعة العلاقة بين الحضارات في المستقبل.

طرح أرنولد توينبي أفكاره و تحليله، أولا في محاضرة موسومة بـ: " الصراع بين الحضارات " في عام 1947 ضمن سلسلة من المحاضرات في كلية برين مور في شهري مارس و فبراير عن مؤسسة " ماري فلكتر". نشرت المحاضرة في مجلة هاربر لعدد أفريل 1947 ثم أعيد نشرها في كتابه " الحضارة في الميزان " .

أبرز أرنولد توينبي في محاضرته الصدام بين الحضارات كأقوى حدث في القرن العشرين و ذلك من خلال تبيانه بأن الحضارة الغربية باصطدامها بالحضارات الأخرى و حدت العالم في مجتمع واحد و ذلك من خلال تحطيم التراث الاجتماعي الإقليمي للحضارات.

ينظر توينبي إلى تاريخ الحضارة على أنه صراع بين الحضارات و أن هذه الحضارات قائمة على الدين كمعتقد رئيسي و مرجع أساس في قيامها و هذه الرؤية إلى التاريخ الحضاري ليست جديدة، لكن الجديد يكمن في الاسقاطات النظرية التي اقترحها على التاريخ المعاصر و المستقبل. و ندرج هذه الفقرة التي تضمنت تكهنا تلقفه هنتغتون سنوات بعد ذلك، التكهن الذي يربط بين خطر محدق بالغرب و بين مجموعة من الحضارات ستكون في هجوم مضاد: " إننا لا نزال في الفصل الأول فقط من قصة صراعنا مع حضارات المكسيك و البيرو و المسيحية الأرثوذوكسية و الإسلام و العالم الهندوسي و الشرق الأقصى، وقد أخذنا منذ زمن وجيز جدا نشاهد بعض آثار صراعنا مع هذه الحضارات، و لكننا لم نبدأ في مشاهدة آثار الهجوم المضاد الذي ستقوم به علينا، و ستكون هذه الآثار هائلة بلا شك."[1]

يتجاوز توينبي بعد ذلك حالة التكهن حينما يلجأ إلى معطيات واقعية معيشة في ذلك الوقت ليؤكد أن الحضارات غير الغربية مثل الحضارة الروسية و الهندية و الصينية في هجومها المضاد تمثل خطرا ليس بقدراتها العسكرية فحسب و لكن بالأخص يكمن الخطر في قدرة هذه الحضارات على هداية الغرب إلى مذهب فلسفي غير غربي، و بالتالي قد يكون المستقبل غير غربي.

---

[1] رضوان جودت زيادة، المرجع نفسه، ص 109.

و في موضع آخر، يؤكد خشيته من الدور التاريخي الذي يلعبه الإسلام في حالة تغير الوضع الدولي:" الإسلام يمكن له أن يتحرك ليلعب دوره التاريخي إذا تغير الوضع الدولي و أرجو أن لا يتحقق ذلك."[1]

إذن، توينبي لا يخفي إطلاقا تمنيه بأن يبقى وضع الدول الإسلامية في ذلك الوقت على ما كانت عليه من ضعف و تشتت لأن وحدتها و قوتها قد تعيد إلى الحضارة الإسلامية وهجها.

- **أفكار صمويل هنتـغتون**

ضمن هنتغتون مقالته جملة من الافتراضات كانت المادة التي طورها في كتابه المذكور آنفا.

أول هذه الافتراضات هو التأكيد على أن مصدر النزاعات في العالم الجديد لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا و إنما سيكون ثقافيا.

استنادا إلى هذه الافتراضات يثري هنتغتون تحليلاته ليبين بأن الثقافة و الهويات الثقافية هي على المستوى العام هويات حضارية، و نشير إلى أنه يتعمد استعمال مفهومي الثقافة و الحضارة بنفس المعنى و هذه من المآخذ المعرفية التي أبداها البعض بحق أفكاره.

إذن، الهويات الحضارية برأيه هي التي تفسر أسباب تماسك مجموعة من الحضارات و تفسخ الحضارات الأخرى و هي التي تحدد طبيعة الصدام الذي سيحدث في عالم ما بعد الحرب الباردة.

إن العلاقة مع الآخر ستكون شكلا طاغيا و سيفرض نفسه على سطح العلاقات السياسية في المستقبل لسبب قوي هو أن الآخر جزء مهم في تحديد الذات و الهوية.

يتضمن الافتراض الثاني نبوءة فرز سبع أو ثمان حضارات كبرى في المستقبل هي: الحضارة الغربية و الكونفوشيوسية و اليابانية و الإسلامية و الهندية و السلافية و الأرثوذوكسية و الأمريكية و اللاتينية و الأفريقية(ربما). هذا الفرز سوف يتم بتأثير المقياس الإثني و خاصة المقياس الديني و من خلاله الدين الذي برأيه هو الوحيد القادر على أن يفي الاحتياجات النفسية و العاطفية و الأخلاقية للبشر في المستقبل.

---

[1] رضوان جودت زيادة، المرجع نفسه، ص 118

هذا الفرز كما أوضح هنتغتون يؤدي باستمرار إلى مزيد من التحالفات بين الحضارات ذات الهويات الثقافية المتشابهة. و في الأخير هذا الفرز القائم على تحديد الهويات الثقافية(يستعمل في هذا السياق مفهوم دول القربى) يؤدي إلى صدام حتمي بين الحضارات(يستعمل مفهوم حروب الهوية لتفسير الكثير من المحطات التاريخية).

الافتراض الثالث و الذي يتسق مع ما سبق هو إمكانية تجاوز حالة الصدام بتوفر شرطين محوريين هما قانون الامتناع و قانون الوساطة المشتركة. القانون الأول يعني أن الحضارات الغربية يجب أن تمتنع من التدخل لفض الصراعات المحتمل حدوثها في الحضارات غير الغربية. و القانون الثاني يفترض أن حضارات المركز يجب أن تعمل على مواجهة و تسوية الصدامات الداخلية و التي تحدث في إطار البلدان المشكلة لهذه الحضارات.

هذه النبرة التفاؤلية سرعان ما يذيبها في تحليل يبين فيه بأن صدام الحضارات في المستقبل قد يخفت و يتلاشى في فترات زمنية معينة و لكنه سيعود حتما. يتساءل عبد الغني عماد حول الحكمة التي تقول بأن كل حرب يجب أن تنتهي و هل تنطبق على حروب " خط الصدع" (أحد أهم المفاهيم المحورية في عمل هنتغتون)؟ فيجيب على لسان هنتغتون بنعم و لا، و الفقرة التالية توضح ذلك: "*إن عنف خط الصدع ربما يقف كليا لبعض الوقت، و لكنه من النادر أن ينتهي دائما إلى الأبد. هو يتميز بهدنات ووقف لإطلاق النار، و ليس باتفاقيات شاملة و كاملة، لأن العنف متجذر في هذه المجتمعات. فالصراع ينبع من القرابة و التجاور الجغرافي و الاختلاف الديني و الثقافي، و يستند إلى هيكل طبقي مفصول و شحنة من الذكريات التاريخية تكونت في مجرى القرون، و هذا ما يطور الصراع و الصراع التحتي. قد يختفي و يتلاشى الصراع بسرعة و وحشية إذا ربحت إحدى الجماعتين، لكن إذا لم يحصل أي من هذا، فالصراع سيستمر متقطعا، صراعات خط الصدع طويلة، و غير متناهية*[1]".

- **تقييم و نقد أفكار هنتغتون:**

تعرضت أفكار هنتغتون لتقييمات مختلفة من داخل العالم الغربي، و كذا العالم العربي من خلال العديد من المفكرين نذكر منهم رضوان جودت زيادة، عبد الغني عماد، إدريس هاني، كمال عبد اللطيف، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، تركي الحمد، فؤاد عجمي...و القائمة طويلة.

[1]عبد الغني عماد: المرجع السابق، ص 260.

يمكن أن نجمع القضايا التي أوردها هؤلاء بحق النص –الظاهرة في ما يلي:

1- أفكار هنتغتون ذات وظيفة أيديولوجية من الضروري تفجير أسسها بالمعرفة المدركة كما ألح على ذلك رضوان جودت زيادة، أو التعامل معها على أساس الدهشة المعرفية و ليس على أساس الدهشة السياسية كما عبر على ذلك إدريس هاني.

التوظيف الأيديولوجي لأفكار هنتغتون برز بأكثر حدة بعد تفجير برجي مركز التجارة العالمي بنيويورك يوم 11 سبتمبر 2011. بعد أيام خرج الرئيس الأمريكي جورج بوش على العالم، مطلقا مقولته الشهيرة: " العالم بعد 11 سبتمبر لم يعد العالم الذي نعرفه قبل الحدث" أطلق هذه المقولة مسنودا بالمحافظين الجدد الذين تحكموا في زمام السياسة الأمريكية و العالمية و خاضوا منذ ذلك الوقت حربا دعائية كثيفة و مستمرة أظهرت الولايات المتحدة الأمريكية بأنها الدولة التي انتدبت نفسها لتحقيق العدالة في العالم. لكنها بالمقابل، حددت لنفسها عدوا يجب محاربته دون هوادة تحت شعار محاربة الإرهاب. و جد العرب و المسلمون أنفسهم في موقع المتهم و دافعوا على حقهم في استصدار تعريف للإرهاب يميز بين الإرهاب و المقاومة و خاصة أن الإدارة الأمريكية قسمت العالم على ضوء معيار مجحف: الدول التي تقف مع الولايات المتحدة الأمريكية ضد الإرهاب و الدول التي تقف مع الإرهاب ضد الولايات المتحدة الأمريكية. ظهر بالتالي شعار محور الشرو يضم مجموعة من البلدان العربية و يضاف إليها كوريا الشمالية. كما أن عملية التنميط هذه انسحبت لتشمل كل موقف لا يذهب باتجاه تعيين العدو و اللجوء بدلا من ذلك إلى التفسير الاقتصادي أو عدم توازن السياسة الخارجية في الشرق الأوسط.

ناقش إدريس هاني فكرة صدام الحضارات من بوابة أنها لم تعلم العرب شيئا يجهلونه: العرب و المسلمون منذ وقت ليس بقريب أعلنوا و لا زالوا، بأنها مواجهة الغرب هي مواجهة حضارية.

وضح إدريس هاني بأن بروز أطاريح مثل صدام الحضارات في المجتمع الأمريكي من المفروض أن لا يثير عند العرب أي ضرب من ضروب الاستغراب: " ليس غريبا أن تروج في الولايات المتحدة خطابات، و إن بدت في ظاهرها محرضة على القوة و الهيمنة، فهي تخفي شعورا حادا بالتوجس و الضعف."[1]

[1] إدريس هاني: المفارقة و المعانقة – رؤية نقدية في مسارات العولمة و حوار الحضارات. المركز الثقافي العربي، 2001، ص 170.

مهد المفكر لاستنتاجه هذا بتحليل أكد من خلاله تآزر المنتج الفكري لهنتغتون و المنتج الهوليوودي الذي يتأسس على زرع الرعب باستمرار في الفرد الأمريكي بغاية تدعيم التوجس من الآخر في الوقت الذي يطمئنه في نوع من الاحتفالية غير العادية، و من خلال مشاريع تنحو منحى الأسطورة، بوجود إمكانية الحؤول دون تحقق نبوءة انتصار الآخر – و الممثل في الغالب بالعرب و المسلمين –على الولايات المتحدة الأمريكية. و بالتالي . و برأي إدريس هاني . الثقافة الأمريكية قائمة على اختلال ثقافي يجمع بين صورة الأمريكي المضطهد و الأمريكي السوبرمان.

يكتب إدريس هاني تدعيما لطرحه ما يلي: " ليس بدعا أن نلمس في الأطاريح السياسية ما من شأنه تعزيز الآراء المؤسسة على تدعيم الغلبة و إرادة التفوق. إن هذا الهذيان المتواصل المسكون برهاب لا نهائي من الآخر، هو مخاض طبيعي في المجتمع الأمريكي"[1].

و يشير إدريس هاني إلى قضية هامة في الثقافة الأمريكية و هي قضية الأقليات، و يرجع الضعف و التوجس في هذه الثقافة إلى بعد القلق المرتبط بهذه الأقليات: " الولايات المتحدة الامريكية، و إن كانت تمثل الدولة الأقوى اقتصاديا و عسكريا في العالم، إلا أنها من الناحية الثقافية تتميز بوضع قلق، هو قلق الأقليات التي تمثل نقطة القوة و الضعف معا في المجتمع الأمريكي."[2]

أصاب برأينا إدريس هاني عندما ربط بين فكرة صراع الحضارات و المنتج الهوليوودي و يكفي العودة إلى بعض الأفلام السينمائية التي عرفت رواجا كبيرا في العالم، ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فحسب، و لكن في معظم بلدان العالم و خاصة المجتمعات العربية التي تخاطبها هذه الأفلام ضمنيا. يأتي على رأس هذه الأفلام سلسلة أفلام " رامبو" التي تحتفي بالفرد الأمريكي الذي لا يقهر، المواجه لكل الأخطار، و المنتصر دوما مهما كانت طبيعة التحديات. و بالرغم من تفاهة سيناريو هذه الأفلام، و ضعف التمثيل عند الممثل العالمي سيلفستر ستالون[3]، فإن فكرة وجود عدو دائم لأمريكا و ثم دحر هذا العدو و التغلب عليه، در على المنتجين أرباحا طائلة.

[1] المرجع نفسه ، ص 170.

[2] المرجع نفسه ، ص 170.

[3] اختير ستالون عدة مرات كأسوأ ممثل في هوليوود في مسابقة موازية لمسابقة جوائز أوسكار.

و تبدو حالة الممثل الآخر أرنولد شوارزنيجر أكثر دلالة بالنظر إلى تحليل إدريس هاني. تتشابه أفلام هذا الممثل مع ما قدمه ستالون، و المهم لنا هو الأصول غير الأمريكية لهذا الممثل. المجتمع الأمريكي القائم على الأقليات ، مكن هذا الممثل بأن يصبح حاكما على أحد أهم الجمهوريات و هي كاليفورنيا، و ربما هذه الحالة تجسد فكرة إدريس هاني و التي تبين أن قوة الثقافة الأمريكية و ضعفها يتحكم فيها قلق الأقليات.

و مسايرة لهذا الطرح يصبح بالإمكان إدراج العديد من الاحداث و الوضعيات في هذا السياق، حتى نقيس القوة و الضعف الذين تطرقا إليهما إدريس هاني، و أشهر هذه الأحداث برأينا هي أحداث لوس أنجلس التي أرغم فيها الجيش الأمريكي على الخروج إلى الشارع بعد أيام من العنف و التدمير و التخريب[1]. وصل أوباما إلى منصب رئيس الجمهورية كأول رئيس أسود للولايات المتحدة الأمريكية و بوصوله إلى الحكم وقف في وجه تجسيد حدث تاريخي آخر هو وصول أول إمرأة في تاريخ أمريكا إلى هذا المنصب، هيلاري كلينتون[2].

2- أفكار هنتغتون تمثل نبوءة تخفي في داخلها فقرا فلسفيا واضحا يبرز خاصة في رفضه فصل الثقافة عن الحضارة.

3- الصراع أبدي بنظر هنتغتون و هو ينفي إمكانية تجاوزه في ضوء المتغيرات و هذا يفسره - بعض الباحثين العرب -بالحاجة الملحة التي تحتاجها الولايات المتحدة الامريكية و التي تفرضها طبيعة تركيبة المجتمع الامريكي.

4- بعض المفكرين العرب ينفون صفة النظرية عن أفكار هنتغتون و يدرجونها في خانة ابداعات النثر الأمريكي.

5- أفكار هنتغتون في مجملها تضحي بالبعد المعرفي و تغلب البعد الوجودي.

---

[1] بدأت هذه الأحداث يوم 29 أفريل 1992 بعد أن برأت هيئة المحلفين أربعة ضباط شرطة بيض اتهموا بالاعتداء على سائق أسود البشرة بعد مخالفة سير.

[2] تم تعيين باراك أوباما كأول رئيس من أصول أفريقية لأمريكا يوم 2009/01/20.

2- حــوار الحــضارات.

عرفت نظرية حوار الحضارات رواجا كبيرا مباشرة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 و الذي دمر فيه برجي مركز التجارة العالمي، رمز الهيمنة الأمريكية، بمدينة نيويورك. هجوم بالطائرات وصف "بالإرهابي" قاده حسب التقارير الأمنية مجموعة من الشباب العرب[1].

إذا كان العالم بعد حدث 11 سبتمبر قد تغير، فإن العالم العربي بنظر الكثيرين من الباحثين و المفكرين العرب بقي هو هو، و مثل ذلك كارثة على المجتمعات العربية في زمن التحولات و العولمة. و قد عاش العرب بعد هذا الحدث حالة احباط لم تسمح لهم بالاستثمار في هذا الحدث و عرف التضامن العربي هزة غير مسبوقة.فوجدت الدول العربية نفسها وحيدة منعزلة ، أضعف من أن تقوى على إسماع وجهة نظرها في المحافل الدولية، فلجأت إلى "الشارع العربي" فخذلها لضعفه الشديد هو أيضا. وصفت المجتمعات العربية في تلك الفترة من طرف باحثيها و مفكريها وصحافييها بأقسى الأوصاف و لعل أقساها تلك التي تنعتها بأنها " أقرب إلى الظاهرة الجغرافية، منسوبة إلى المكان و مقطوعة الصلة بالزمان"(فهمي هويدي)[2] أو " الموقع العربي بعد 11 سبتمبر أصبح خروجا لهم من التاريخ أو على الأقل خطوة نحو هذا الخروج"(جوزف سماحة).[3]

تعالت أصوات من منابر عدة و مختلفة في العالم الغربي تدعوا إلى تجاوز مقولة صدام الحضارات و إحلال مقولات تشجع و تدعم حوار الحضارات، و كان هنتغتون الذي راجع نفسه، أول الداعين إلى ذلك.

ظهرت في تلك الفترة حملة واسعة في وسائل الإعلام الغربية و في كتابات الكثير من مفكري الغرب ينفون فيها وجود صدام الحضارات و برزت دعوة إلى تغليب الحوار، بالرغم من اقرار هؤلاء بوجود خلافات محورية بين أمريكا و العرب و المسلمين حول عدة قضايا.

لكن، و الملاحظ، هذه الدعوة و في تلك الفترة، لازمه نمط آخر من الحوار نفذته الولايات المتحدة الأمريكية و الناتو و الاتحاد الأوروبي سياسيا و عسكريا و الذي تحول إلى ضغوط و إملاءات عسكرية و استخباراتية منعت العرب من الوصول إلى لعب دور المحاور الاستراتيجي و ثبتته في وضعية المحاور الذي يلعب دور المقايضة البراغماتية.

---

[1] برزت أطاريح أخرى في ذلك الوقت تتهم فيها أطرافا أخرى غير العرب.

[2] فهمي هويدي: خيولنا التي لا تصهل، السفير، عدد 2001/12/28

[3] جوزف سماحة، الشارع العربي، السفير، عدد 2001/12/21.

أشار رضوان جودت زيادة إلى هذا المعطى في فقرة لا تقبل التأويل: " شعرت معظم الأنظمة العربية بأن وجودها مهدد أو هو قاب قوسين أو أدنى إلى الزوال إذا لم تؤخذ الرغبات الأمريكية محمل الجد، و هذا ما جعلها تكسب منفعة البقاء و الاستقرار بدل الدخول في مخاطرة الرهان على تحقيق أجندة قومية أو حتى مطالب شرعية نصت عليها الأمم المتحدة في قراراتها."[1]

تلقت الدول العربية من منطلق ضعفها و هوانها دعوة الحوار الغربي فنظمت المؤتمرات و الندوات و أنشأت منابر لتدارس حوار الحضارات و جمعت الخبراء و المفكرين و رصدت أموالا طائلة لتشجيع الدراسات في هذا المجال، و استخدمت مراكز بحثية، و كل هذا لم يقدر على مواجهة التهمة، تهمة محاولة تحسين الصورة عند الآخر التي كان يوجهها الكثير حيال هذه المساعي.

- **حوار الذات بدلا من حوار الآخر.**

المفكرون الذين لم يستسيغوا الطبعة العربية لحوار الحضارات إنما يقدمون مآخذ عدة نراها موضوعية:

أولا: المساعي العربية ظهرت و كأنها انفعالات أو ردود أفعال أملتها الظروف التي أفرزتها أحداث 11 سبتمبر و لم يأخذ العرب في الحسبان شروط الحوار الهادف و هي: الحوار يؤسس على الشراكة وهو الذي يسمح بالإسهام في بناء و صنع الحضارة العالمية التي تحدث عنها هنتغتون و غيره. فتوازن المصالح يفرض نوع الحوار أو حتى قيامه. حوار الحضارات كشرط ثان، يقتضي تأسيس لغة تستوعب الآخر المختلف و لا ترفضه و تنبذه. و بالتالي تحاصر نبرة الاستعلاء التي تصدر خاصة و باستمرار من صناع القرار في دول المركز ومن المفكرين الذين يشاركونهم المواقف. و من وجهة أخرى، اللغة التي تستوعب الآخر، تنكر على الحضارات الإقليمية و بالخصوص الحضارة الإسلامية، شرعية التحدث بالتميز الذي تمثله وطرح نفسها " كبديل معتقد".

و من هذه الشروط، تبرز أهمية تحديد واع لماهية الحوار، وهو العنصر المغيب في الطبعة العربية لحوار الحضارات وهو المأخذ الثاني.

ثانيا: يستجيب التحديد الصارم لماهية الحوار لمكونات عربية و إسلامية و ليس لإملاءات وافدة تصادر حق العرب و المسلمين في توجيه دفة الحوار و مضامينه و غاياته و إلا " سيبقى "الحوار بين

[1] رضوان جودت زيادة، المرجع نفسه، ص 146

الحضارات" رغم بريقه اللامع مجرد انعكاس لمرايا لأنه لا يحقق معنى الحوار من حيث أن الحوار هو بين أنداد و أكفاء لا وصي و تابع يلتزم الأخير بتحقيق تعليمات و أوامر قائده و موجهه."[1]

ثالثا: "حوار الحضارات" من خلال الطبعة العربية ماهي إلا محاولة جادة و لكن يائسة للعرب و المسلمين لتحسين صورتهم عند الغرب عموما و الولايات المتحدة بالخصوص. صورة ارتبطت بالإرهاب و العنف بعد حدث 11 سبتمبر و وظفت لابتزاز العرب و المسلمين و بشكل مفضوح لم يقدروا على مواجهته إلا من خلال الاستجابة للدعوة الغربية للحوار بمعايير و شروط غربية.

بدلا من محاولة تحسين الصورة عند الآخر، نرى أنه من الحتمي أن تعود المجتمعات العربية إلى ذواتها لتقف على أسباب هوانها و ضعفها، و ستكتشف على أنها، و على ضوء الكثير من التقارير ذات المصداقية العالية، مجتمعات تبتعد عن قيم العصر و روحه، تفتقد إلى مفاهيم التداول السلمي على السلطة و الديمقراطية و حقوق الإنسان و القضاء النزيه و العادل و التنمية. الحوار يقتضي امتلاك رصيد من هذه المفاهيم و بغياب هذا الرصيد تلف الحوار علامات استفهام كبرى.

رابعا: "حوار الحضارات" بعد حدث 11 سبتمبر صك و أنجز طبعة المستقبل و ماهيته بالمعايير الغربية، بينما تعامل العرب مع الحدث كظرف زمني ما إن حدث حتى أصبح من الماضي. إنه من الاهمية بمكان أن يتعامل العرب مع حدث 11 سبتمبر كتبعات موغلة في المستقبل و موقع المجتمعات العربية في المستقبل يحدده تعاملها الإيجابي و السلبي مع ما حدث. سنة 2011 بالنسبة للإنسان الذي عايش 11 سبتمبر، يمثل نقطة في المستقبل تبعد عنه بعشر سنوات. لكن فرق جوهري في معنى هذه السنوات العشر بين المجتمع الغربي و المجتمع العربي: معنى المستقبل في المجتمع الغربي يأخذ معنى التخطيط لتبعات الحدث و التي يجب أن يدفع العرب و المسلمون فاتورته و يكفي الرجوع إلى ما حدث طيلة هذه الفترة للوقوف على ملامح هذا التخطيط للمستقبل. أما المجتمع العربي فيعيش حاضره كحاضر ممتد لا مكان فيه للمستقبل و لا لتخطيطه. لهذا يظهر المستقبل دوما بملامح غربية و يختفي إسهام العرب فيه. تبعات حدث 11 سبتمبر لا تزال قائمة و هي التي تحدد علاقة الغرب بالعرب، و المجتمعات العربية مطالبة بعد فترة الصدمة و التي طالت، بإعادة قراءة التبعات و تكييفها بالشكل الذي يسمح لها و لو بشكل تدريجي، الخروج من وضعية المتهم و المحاور المقايض إلى وضعية البريء و المحاور

[1] المرجع نفسه ، ص 151.

الاستراتيجي. في هذا السياق ألح رضوان جودت زيادة على دور النخبة السياسية في إحداث هذه النقلة: " للمجتمعات العربية دور فاعل و مؤثر يجب أن تساهم في تأديته في هذه الاحداث التي يرسم المستقبل وفقا لعلاقتنا بها، و بذلك تكون نقطة البدء في حوار الحضارات الذي ندعو إليه هو إدارة النخبة السياسية العربية الحاكمة لحوار جدي بين مختلف القطاعات الاجتماعية السياسية و الثقافية و الاقتصادية كي نبلور رؤية مستقبلية نتمكن من خلالاها مستقبلا أن ندافع عن صورة لو هشمت لبكى الناس على جمالها بدل أن نفرح و ننتظر تحطم صورة نحن أول راغب في تحطيمها."[1]

من الواضح أن المجتمعات العربية و من خلال تعاملها مع الأحداث الكبرى إنما تبدأ في تحديد ملامح المستقبل الذي تبتغيه لنفسها.

الأحداث الأخيرة التي عاشتها الكثير من البلدان العربية و من خلال ثورات شعبية عارمة أسقطت أنظمة سياسية طالت في الزمن، اتاحت مساءلة ماضي هذه المجتمعات، لكن طرحت بشكل صارخ مستقبل المجتمعات العربية. صفت المجتمعات العربية في تونس (ديسمبر 2010) و في مصر (جانفي 2011) حساباتها مع ماض قاتم و اتجهت ثوراتها نحو المستقبل من خلال بصمات بسيطة لكنها ذات دلالة مستقبلية عظيمة.

أولى هذه البصمات التي أدخلت تونس و مصر إلى رحاب المستقبل، و- ربما ستلتحق دول عربية أخرى ،هو قيام الثورة بالتوظيف العقلاني الهادف لآخر ابتكارات العبقرية الإنسانية، الأنترنيت و من خلال مواقع التواصل الاجتماعي مثل الفيسبوك و تويتر و التي حولت الكثير من وسائل الاتصال الثقيلة إلى مجرد وسائط بين الشباب و مستهلكي الصور.

ثاني البصمات يكمن في تغيير صورة العربي المستكين و الذي إذا ثار فإنما يثور من أجل رغيف خبز و تقترن ثورته بالعنف و الدمار و الخراب. بدأت ثورة تونس بسبب صفعة تلقاها شاب جامعي بطال من أحد موظفي الدولة. صفعة أسقطت نظام سياسي بأكمله.[2]

---

[1] المرجع نفسه ، ص 152.

[2] صفع أحد موظفي الدولة الشاب محمد البوعزيزي و صادر منه العربة التي كان يسترزق منها فقام بإضرام النار في جسمه فاندلعت الثورة.

أصبحت الكرامة محركا للثورات في المجتمعات العربية و لأول مرة يفرض العرب تصورا للتاريخ غير الذي ألف الغرب فرضه على العالم، وظهرت دعوات حتى في الدوائر السياسية الأمريكية إلى ضرورة مثلا، تدريس الثورة المصرية (25 جانفي 2011) لما حملته من عناصر حضارية غير مسبوقة و غير متوقعة.

ليس بإمكاننا تفسير الخطوة التي أقدمت عليها ألمانيا من خلال وفد سياسي رفيع المستوى و فرنسا من خلال وزير خارجيتها" ألان جوبي" في النصف الثاني من شهر فبراير 2011، الخطوة التي قادت هؤلاء إلى ميدان التحرير في القاهرة و الالتقاء بالمعتصمين، لا يمكننا تفسيرها إلا أن الغرب اعترف بالإسهام الكبير الذي أنجزته ثورة الشباب و اعترف بالوهم الذي عاشه لقرون بأن التاريخ المرتبط بالمجتمعات العربية تاريخ خطي سهل التنبؤ بمقدماته و سهل توقع مآله. ثورة الشباب اقتلعت الاعتراف من كبار الاستراتيجيين الغربيين لأنها جعلت استراتيجياتهم التي بنوها حول أنظمة سياسية فاسدة، تتهاوى في زمن قياسي و أذنت هذه الثورة باستنفار عام في العالم الغربي هاجسه بناء استراتيجيات جديدة تحترم نبض الشارع العربي و توجهاته المستقبلية.

ثالث البصمات يتمثل في قضية هامة جدا: اكتشفت الشعوب العربية بأنها قادرة على تحقيق ما تريده و من ثم الحرص على تحقيق ما تريد و أخيرا حماية ما حققته. قبل هذا التاريخ و ضعت الشعوب العربية في موضع المتفرج و المستهلك و العاطل عن الطموح.

زاوجت الشعوب العربية من خلال ثوراتها بين الشعارات(و أشهرها على الاطلاق الشعب يريد اسقاط النظام، " ارحل") و الفعل المؤثر الحضاري. ألم يتمكن الشباب المصري من فرض رئيس للوزراء (عصام شرف) كان في صفوفهم من الأيام الأولى للثورة؟ ألم يزر عصام شرف ميدان التحرير في اليوم الموالي لتعيينه(05 مارس 2011) و يلقي كلمة في الحشود يتعهد فيها بحماية مكتسبات الثورة؟

ذكرنا آنفا أن الحوار يقتضي من المجتمعات العربية أن تمتلك رصيدا تجادل و تلتقي به الآخر ليس بغاية تحسين الصورة، فذلك عمل و توجه سطحي و ظرفي مخادع لا يذهب إلى العمق، و لكن بغاية تسويق أفضل ما تمتلكه من مقومات ثقافية و حضارية.

الأحداث الأخيرة و من خلال ثورات الشعوب، إن أحسنت المجتمعات العربية الاستثمار فيها، قد تنفض الغبار عن المقومات الفعلية التي في يوم ما من تاريخ المجتمعات العربية مثلت القوة الدافعة، و

التي تلاشت في ظل هيمنة الأنظمة السياسية الفاسدة. هذه القوة الدافعة مرشحة لأن تعود إلى الحياة و من ثم يجبر الغرب على النظر إلى المجتمعات العربية بما تمثله و ليس بما يريد الغرب أن تمثل اتساقا مع الترتيبات و الاستراتيجيات التي يضعها للعالم بأسره.

3-أطروحة نهاية التاريخ: فرنسيس فوكوياما.

ظهرت الأطروحة في مقال لفرنسيس فوكوياما تحمل عنوان: " نهاية التاريخ " في مجلة " ذا ناشيونال أنتريست" في صيف 1989، المقالة التي طورها بعد ذلك إلى كتاب.[1]

دافع فوكوياما في مقالته و كتابه على أن الليبرالية أصبحت النظام الأصلح للحكم لأنها خالية من التناقضات الداخلية التي شابت الأنظمة السابقة. و في حقيقة الأمر يشترك فوكوياما مع هيجل و ماركس في قضية التنبؤ بوصول التاريخ إلى نهايته حينما ترتقي المجتمعات إلى مرحلة تتيح اشباع الحاجات الرئيسية للبشر. حدد هيجل هذا الشكل النهائي من المجتمعات بالدولة الليبرالية و حددها ماركس بالمجتمع الشيوعي. أما في العصر الحديث، فإن الديمقراطية الليبرالية بنظر فوكوياما و الكثير ممن يشتركون معه في الطرح، هي النظام الذي يلبي حاجيات البشر و قد برز الإطار العام لأطروحة فوكوياما في الفقرة التالية: " قراءة تاريخ المجتمع و الفكر الغربيين من منظور الجدلية الهيغلية، للوصول إلى أننا نعيش بعد نهاية الماركسية اكتمال الحداثة، من حيث هي مطلق متحقق في النموذج الليبرالي بقيمة الرأسمالية و الديمقراطية"[2].

تلتقي أفكار فوكوياما مع أفكار الكثير من المؤرخين الذين يعتبرون العصر الحديث عصر نهاية التاريخ و يستدلون على ذلك بجملة من الحجج:

- انسان العصر الحديث انسان ذو بعد واحد يعيش في حضارة مرتبطة بآليات السوق، و بالعرض و الطلب، تتطلب انسانا طبيعيا ماديا بسيطا يملك عقلا أداتيا يغرقه في التفاصيل و يلهيه عن تطوير وعيه. هذه الحضارة، بالنظر إلى فوكوياما، قادرة على إشباع جميع حاجيات الإنسان من خلال المؤسسات المختلفة.

[1] Francis fuckuyama: the end of history and the last man. New york: avon,1993.

[2] السيد ولد أباه: اتجاهات العولمة، إشكالية الألفية الجديدة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2001، ص 148.

ظهرت أطروحة فوكوياما في ظرف تاريخي شديد الحساسية تمثل أساسا في سقوط جدار برلين و تفكك الاتحاد السوفييتي و اندثار الاشتراكية كأيديولوجية، وهذا ما جعل الكثير من مفكري الغرب "يحتفلون" بهزيمة الشيوعية بعد أن هزمت من قبل الفاشية و النازية و الستالينية.

أطروحة فوكوياما بأحد أبعادها هي التبشير بدخول البشرية مرحلة تاريخية جديدة تهيمن فيها الديمقراطية الليبرالية: " كلما اقتربت الانسانية من نهاية الألف الثاني فإنه يلاحظ أن الأزمتين المزدوجتين التسلطية و الاشتراكية، لم تتركا في مساحة المعركة إلا أيديولوجيا واحدة محتملة ذات طابع شمولي: هي الديمقراطية الليبرالية، عقيدة الحرية و الفردية و السيادة الشعبية. فبعد مئتي سنة من اطلاقها للثورتين الأمريكية و الفرنسية، برهنت مبادئ الحرية و المساواة، ليس فقط على أنها دائمة و لكن أيضا على أنها تستطيع أن تنبعث من جديد"[1].

استند فوكوياما في تحديده لطبيعة الإنسان في العصر الحديث و في تحديده للمرحلة التاريخية، إلى نموذج العلوم الطبيعية مما جعل الكثير يفسرون عمله بأنه تفسير للتاريخ قائم على نموذج العلوم الطبيعية. و من هؤلاء عبد الوهاب المسيري الذي كتب: " فهو يذهب إلى أن العلوم الطبيعية الحديثة تمثل النشاط الاجتماعي المهم الوحيد الذي يجمع الناس على أنه يتسم بالنمو و التراكم و الغائية، و من ثم يقرر فوكوياما أن منطلق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو كأنه يفرض على العالم(الطبيعة و الإنسان) تطورا شاملا يتجه صوب الرأسمالية و السوق الحر"[2].

و في هذه القضية بالذات، استحضر فوكوياما العلوم الطبيعية من جديد في مقالة نشرها عشر سنوات بعد أطروحة نهاية التاريخ دافع فيها عن أفكاره الأساسية و التي برأيه تدعمت بالأحداث و بالمسار الذي أخذه العالم، إلا أنه من جهة أخرى اعترف في مسحة من النقد الذاتي بقصور هام في أطروحته و لم يعد يرى نهاية للتاريخ طالما أن علم الطبيعة الحديث في تطور هائل و مستمر : " التاريخ لا يمكن أن يتوقف طالما أن علم الطبيعة الحديث ليس له نهاية، بل إننا على أبواب تطورات علمية جديدة ستؤدي من حيث

---

[1] فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ و الإنسان الأخير؛ الاشراف و المراجعة و التقديم، مطلع صفدي، الترجمة، فؤاد شاهين، جميل قاسم و رضا الشايبي. مركز الإنماء القومي، لبنان،1993، ص 68.

[2] عبد الوهاب المسيري: العلمانية و الحداثة و العولمة، دار الفكر، دمشق، 2009، ص 181.

المضمون إلى القضاء على البشرية كما هو حالها اليوم"[1]. تلكم هي بعض القضايا التي طرحتها فكرة نهاية التاريخ و الغرض من عرضها هو تحديد إطارها العام فحسب دون التعمق في ما اقترحته.

لكن ما يهمنا فعلا، و على ضوء الموجهات البحثية للدراسة هو الوقوف عند بعض الاتجاهات الفكرية العربية التي تعاملت مع أفكار فوكوياما و نفعل ذلك بإطلالة متواضعة لنشر فقط بأن قضايا التجديد الثقافي في المجتمعات العربية تفاعلت مع كذا أطاريح غربية بجدية كبيرة.

يعد عبد الوهاب المسيري من المفكرين العرب الذين أولوا اهتماما كبيرا لأطروحة نهاية التاريخ و بنى تحليله حول جملة من المفاهيم أهمها التاريخ الإنساني- التاريخ الطبيعي ،السيولة ،الصلابة ،الانسان المركب والانسان الأحادي.

بين المفكر في تحليله بأن فكرة نهاية التاريخ فكرة مركزية في الفكر الغربي الحديث و هي فكرة كامنة في كل الأيديولوجيات التي تدور في إطار مادي إلا أن حدتها تختلف من أيديولوجية إلى أخرى.

أطروحة نهاية التاريخ عند فوكوياما و بنظر عبد الوهاب المسيري تطرح تمييزا بين التاريخ الإنساني و التاريخ الطبيعي و ما يبشر به فوكوياما في حقيقة الأمر هو نهاية التاريخ الإنساني: " إن نهاية التاريخ تعني نهاية التاريخ الإنساني، و بداية التاريخ الطبيعي، أي أننا عدنا مرة أخرى لاستيعاب الإنسان في عالم الطبيعة/ المادة، و إنكار ثنائية الجسد و الروح، و مقدرة الإنسان على التجاوز، و من ثم يحدث هذا التجسيد الهيغلي في التاريخ الذي يلغي التاريخ تماما فيلغي الحضارة و الإنسانية"[2].

و يضيف عبد الوهاب المسيري عنصرا ثانيا يفسر من خلاله أطروحة نهاية التاريخ عندما وضح بأن الغرب المتهاوي في علاقته بالآخرين استبدل بالمواجهة الإغواء، و بالحرب التفكيك. هذا الغرب برأيه يدعو " الجميع إلى مسح ذاكرتهم التاريخية و نسيان هويتهم لكي يصبح الكائن البشري إنسانا اقتصاديا أو جسمانيا، يبادل و يتاجر و يستمتع بشكل سلبي. فهو لا يبحث عن الإصلاح أو التغيير أو التجاوز"[3].

قارن المسيري بين أطروحة نهاية التاريخ و أطروحة صدام الحضارات و على عكس ما ذهب إليه الكثير، رأى تطابقا بينهما، يتمثل في قضيتين:

---

[1] السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 152.

[2] عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 180.

[3] المرجع نفسه ، ص 180.

أولا: الفكرتان قائمتان على نفس الثنائية الكامنة: الأنا الغربي(الحديث العلماني) من جهة، و الآخر (غير الغربي، غير الحديث، غير العلماني) من جهة أخرى.

ثانيا: تتشابه الفكرتان من حيث أنهما تبشران بتحرك العالم بأسره نحو الغرب و هذا ما يسميه المسيري بالتطور أحادي الخط. " يقول هنتغتون: إن 'الحضارة الغربية حديثة و غربية'، أي أن التحديث هو التغريب، و من ثم فإن ' من يود يحدث فليغرب'. إن الحضارة الغربية- حسب تصور هنتغتون- حالة طبيعية، صفة لصيقة بطبيعة الإنسان، و من ينحرف عنها فهو إنسان غير طبيعي و شاذ! و هذا يعني أن التاريخ يتبع مسارا واحدا و أن هنتغتون يؤمن بالنموذج أحادي الخط، رغم كل حديثه عن التعددية و الصراع"[1].

من جهته، اهتم الباحث عبد الغاني عماد بأطروحة نهاية التاريخ ووقف عند بعض الأفكار التي اقترحها فوكوياما في كتابه: التمييز بين "العالم ما بعد تاريخي" و" العالم التاريخي" و علاقة الثقافة بالديمقراطية الليبرالية.

يرى الكاتب بأن فوكوياما من خلال كتابه أجاب على سؤال جوهري طرحه الغرب بعد هزيمة الشيوعية عند مطلع التسعينات من القرن الماضي: هل هناك من منافسين أيديولوجيين لليبرالية بعد هزيمة الشيوعية؟

يجيب فوكوياما في فقرة شديدة الوضوح: " الديمقراطية الليبرالية بإمكانها أن تشكل فعلا "منتهى التطور الأيديولوجي للإنسانية" " و الشكل النهائي لأي حكم إنساني"، أي أنها من هذه الزاوية " نهاية التاريخ"[2].

ناقش عبد الغاني عماد التمييز الذي اشتقه فوكوياما من إجابته هذه و التي وصفت الدول غير الديمقراطية بأنها تعيش ضمن عالم التاريخ ووصف الدول التي تعيش مرحلة العالم ما بعد التاريخ بأنها دولا ديمقراطية. فوكوياما و من خلال كتابه و من خلال مناقشة الباحث عبد الغاني عماد، لا يرى استحالة انتقال الدول من مرحلة التاريخ إلى مرحلة ما بعد التاريخ، و الخيوط الفاصلة سهلة التجاوز.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 182.

[2] فرنسيس فوكوياما: المرجع السابق، ص 23

و لكن عبد الغاني عماد يكشف ما يحاول فوكوياما اخفاؤه. ينتهي الصراع في العالم الأول(عالم الدول الديمقراطية) و يسوده التحالف الاقتصادي و تفقد القوة أسباب وجودها. بينما يبقى العالم الثاني (عالم الدول غير الديمقراطية) منقسما على نفسه و تكثر فيه الحروب و الصراعات الأيديولوجية و القومية و الدينية. العلاقة بين العالمين ستبقى مشوبة بالحذر و الخوف و ستوفر محاور للصدام بينهما.

المهم أن الدول المرشحة لأن تغادر عالم التاريخ وتلج العالم ما بعد التاريخ و بتحليل عبد الغاني عماد ستصطدم بعقبة كبيرة جدا هي الثقافة. فوكوياما و بنظر الباحث العربي، وضع عوامل أربعة قد تعيق أية دولة غير ديمقراطية للالتحاق بالدول التي تنتظم في خانة الديمقراطية الليبرالية و هذه العوامل هي:

- درجة قوة الانتماء الإثني.
- الدين.
- البنية الاجتماعية.
- قدرة الجماعة على خلق مجتمع مدني سليم.

يخلص بعد ذلك عبد الغاني عماد إلى استنتاجين نراهما على قدر كبير من الأهمية في الفقرتين التاليتين:

الفقرة الأولى: " يعيد فوكوياما مرة أخرى بناء "حائط برلين" جديد، يفصل به، لا بين أيديولوجيتين متناقضتين، بل بين نوعين من البشر: أولئك الجديرون بالحياة و أولئك المسموح لهم بالموت. و لا يفوته أن يضع لحائط برلين هذا بوابة تفتح مادامت هناك ثروات طبيعية لم تنضب بعد في البلدان الفقيرة، وما دامت أسواق هذه البلدان قادرة على استيعاب منتجات ألة الانتاج الليبرالية. سيكون إذا لحائط برلين الجديد بوابة و حراس يحددون طبيعة التفاعل بين العالم " ما بعد تاريخي" و العالم " المنخرط في التاريخ"[1].

الفقرة الثانية: " و بالتالي تصبح بعض الشعوب وفق هذا التحليل عاجزة عن أن تتحول نحو الديمقراطية لأسباب ثقافية عميقة، و في هذا شبهة التقسيم العنصري الجديد واضحة الدلالة".[2]

[1] عبد الغاني عماد، المرجع السابق، ص 242.

[2] المرجع نفسه، ص 246.

4-أطروحة نهاية " نهاية الأيديولوجيا".

بعد سقوط جدار برلين سنة 1989 و تفكك الاتحاد السوفياتي و انحصار تأثير الشيوعية، اختلفت الآراء و المواقف في توصيف طبيعة المرحلة التاريخية التي بدأت معالمها الابتدائية ترتسم. البعض رأى فيها مرحلة غياب اليقينيات التي فرضها عالم ثنائي القطب و حل محلها المجهول.

العالم الغربي الذي كان بحاجة إلى القطب الآخر ليساءل نفسه وجد نفسه فجأة دون تلك المرجعية: " صحيح أن النظام الرأسمالي حقق انتصارا على خصمه التاريخي معلنا أنه الموجود الوحيد اليوم، إلا أن هذا النظام استمد جزءا كبيرا من حيويته وقوته و بريقه من الصراع مع ذلك الخصم وهو يواجه أسئلة كبرى من الماضي و يدخل في مواجهة الفراغ و الفوضى".[1]

و من جهة أخرى، رأى البعض بأن الانهيار لم يصب الشيوعية فحسب بل -كما صاغ الباحث الفرنسي ذلك كورنيس كوسترياديس-ـ " ما إنهار هو ذلك المركب الجامع بين نمط من العلم (الاقتصادي) و الميتافيزيقيا العقلانية للتاريخ و شكل من أشكال الطموح الغائي العلماني، يحملها معين واحد هو الإيمان بـ " قوانين التاريخ".[2]

و عبر من جهته زكي العائدي عن هذه القضية، و رأى في عالم اليوم عالما دون حدود، دون موجهات و لا مشاريع غائية، و بذلك يغدو العصر عصر انتقاء المعنى.

أما الصحفي الأمريكي توماس فريدمان، فقد حدد في كتابه " العالم مسطح" عشر قضايا كبرى ساهمت في تسطيح العالم وذكر سقوط جدار برلين كأول قضية، فكتب ما يلي: " لم يساعد سقوط جدار برلين فقط في تسطيح بدائل رأسمالية السوق الحرة ويطلق الطاقات الهائلة المكبوتة لمئات الملايين من الأشخاص في أماكن مثل ، الهند ،البرازيل و الصين و الإمبراطورية السوفييتية السابقة. بل سمح لنا أيضا بالتفكير بشأن العالم بشكل مختلف، برؤيته أكثر ككل متصل. لم يكن جدار برلين يسد طريقنا فقط، بل يحجب عنا الرؤية . قدرتنا على التفكير في العالم كسوق واحدة، ونظام بيئي واحد، ومجموعة واحدة.

---

[1] سليمان تقي الدين: تحولات المجتمع و السياسة، أفكار عن عالم جديد، دار الحداثة، بيروت، 1992، ص 31.

[2] السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 133.

قبل العام 1989، كان يمكنك أن تتبنى سياسة شرقية أو سياسة غربية، لكن من الصعب أن تفكر في سياسة " عالمية".[1]

في خضم هذ المواقف و غيرها، برزت مواقف و أطاريح تخاطب و تجادل الزخم الفكري الذي وصف هذا العصر بعصر تلاشت فيه الأيديولوجيات و رأت فيه أيديولوجيات إنبنت على أنقاض هذا الإعلان. ووجهت الكثير من السهام و النقد و بصورة خاصة لأطروحة نهاية التاريخ.

من المعروف أن أطروحة نهاية الأيديولوجيا، عرفت رواجا كبيرا في العالم الغربي في النصف الثاني من القرن الماضي تبشر بهيمنة الثقافة العلمية(أو ما يسميه المفكر المغربي عبد الإله بلقرزيز الاستعلاء العلموي) وتراجع و زوال الأفكار الراديكالية. في ما يلي نعرض جذور هذه الأطروحة ثم نعود لنعرض بعض المواقف التي رأت في أطروحة نهاية التاريخ أيديولوجيا جديدة و كذا مناقشة استحالة زوال الأيديولوجيا.[2] تمهيد :

أعلن العديد من الكتاب في الخمسينات وبداية الستينات عن زوال الأيديولوجية في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

إن هؤلاء الكتاب بإعلانهم هذا وباستعمالهم لمصطلح الأيديولوجية لم يقصدوا تلك المجموعة من الأفكار الجامدة التي يستعملها أي مجتمع لتبرير وجوده، بل ما قصدوه هو تلك الأفكار المستعملة من طرف الحركات السياسية في بحثها عن التغييرات الاجتماعية الجذرية.

---

[1] توماس فريدمان: المرجع السابق، ص 60.

[2] نشر لي هذا القسم من الدراسة في مجلة الباحث الاجتماعي الصادرة عن قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، في مقالة موسومة بـ : " .the end of ideology debate: a sosiological account، في: الباحث الاجتماعي، عدد 07، 2005. و اعتمدنا في كتابة هذا المقال على المراجع التالية:

- Daniel Bell : The end of ideology : on the political exhaustion of political ideas in the fifties, Free press, New York 1960
- Seymour Martin Lipset : Political man : the social bases of politics, Anchor, New York, 1963.
- Edward Shils : ideology and civility : on the politics of the intellectual, free press, New York, 1956.

أكثر من ذلك عبارة زوال الأيديولوجية، تشير إلى اختفاء نوع خاص من الأفكار اعتنقها المفكرون في الغرب إلى بداية الحرب العالمية الثانية .

بإيجاز زوال الأيديولوجية يعني انتهاء السياسات الأيديولوجية في الغرب.

قبل التوسع في شرح مناظرة زوال الأيديولوجية، يبدو من المنطقي كمهمة أولى شرح معنى السياسات الأيديولوجية.

- **خصائص السياسات الأيديولوجية**

قدّم المفكر الأمريكي شيلز عرضا للسياسات الأيديولوجية واعتبرها طابعا فكريا عرف انتشارا كبيرا في العالم وخاصة في روسيا، إيطاليا ،ألمانيا و بدرجة أقل الولايات المتحدة الأمريكية و بريطانيا .

إن أساس هذه السياسات مهما كان الشكل الذي تأخذه هو ممارسة السياسة على أساس أيديولوجي .

تمتاز السياسات الأيديولوجية كما جاء في عرض شيلز بأربع خصائص نستعرضها في ما يلي:

مركزية المعتقدات

إن القائد ، الحزب ،الأمة والفئات الاجتماعية أو الطبقات تستمد وجودها ومعناها من مجموعة المعتقدات تتخذ لنفسها حيزا في كلّ جوانب الحياة .

فهي تحاصر الدّين وتتحكمّ في البحث العلمي وتنظم الحياة العائلية .

إن الذين يمارسون السياسة على أساس إيديولوجي يؤمنون بأن مركزية المعتقدات هي السبيل الأنجع لتنظيم الحياة ونتيجة لذلك فإن الدور السياسي للمؤسسات التقليدية مثل الأسرة،المدرسة والكنيسة يتم تجاهله .

2ـ **الإنشقاقية** : الذين يعملون بالسياسات الأيديولوجية يعتبرون كلّ من لا يشاركهم الإتجاه ، منشقا وعدّوا لهم.

3 . **المجموعية والاستقبالية**

يؤمن السياسيون الإيديولوجيون بقدرتهم على تفسير كل ما يحدث في المجتمع .

كل ما يقع في المجتمع هو تجسيد وترسيخ لمعتقداتهم وهم يضعون أعمالهم في إطار تاريخ الإنسانية الكلي.

إن هدفهم هو بلوغ وضعية جديدة مغايرة للوضعية المعيشة.

هم مقتنعون بأنهم على علم بما يخبئه المستقبل لهم وهم يستغلون هذا العلم لملائمة أعمالهم مع طبيعة هذا المستقبل باختصار، الحاضر في نظرهم ما هو إلاّ مرحلة تحضيرية للمستقبل .

المناظرة:

إن المفكرين بطرحهم فكرة زوال الأيديولوجية ، قد قدموا فرضيتين أساسيتين انبثقت منها كل آراءهم ومواقفهم :

- الفرضية الأولى : اختفت جميع الحركات الراديكالية في العالم الغربي.
- الفرضية الثانية :لم يعد طابع الأفكار التي يساهم بها المفكرون طابعا أيديولوجيا.

الفرضية الأولى تشير أساسا إلى الماركسية –اللينينية التي تتخذ من التغيير الاجتماعي الجذري غاية لها.

الماركسية كنظام فكري وسياسي بدأ يفقد تأثيره منذ الحرب العالمية الثانية التي أعقبتها عملية واسعة لتخليص الماركسية من الأبعاد "الأسطورية " العالقة بها.

مما ساهم في تقليص تأثير الماركسية أيضا ،ما حدث في 17جوان من عام 1953 في مدينة برلين أين أطلقت الدبابات الروسية النار على عمال ألمان وما تبع ذلك من قمع الثورة في المجر سنة 1956.هذه الأحداث السياسية حطمت أسطورة التعايش المتناسق للمجتمعات الاشتراكية .

إضافة إلى الأحداث السياسية يذكر شيلز Shils بعض العوامل الأخرى التي كان لها تأثير في تقليص نفوذ الماركسية ومنها ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية وبروزها كاختصاصات أساسية في الجامعات ومنها ما يتعلق بالاتجاه الأوتوبي في الماركسية الذي فقد فدرة الإقناع عندما أقلع الناس عن الإيمان بوعود المستقبل .

أما الأمر الثاني الذي تشير إليه الفرضية الأولى فهو الوطنية المفرطة التي كانت سببا في نشوب الحرب العالمية الأولى والثانية .فالوطنية فقدت قوتها لأن الناس يرفضون فكرة قيام حرب أخرى أكثر تدميرا.

إن الفرضية الأولى المذكورة أعلاه ، توحي ضمنيا بأن مواقف المفكرين الذين كانوا يؤمنون بالحركات الراديكالية قد تغيرت وهذا ما يعنيه طرح زوال الأيديولوجية بنصيب كبير.

الفرضية بهذا المعنى تشير إلى التقاليد الفكرية الجديدة في العالم الغربي بعد الحرب العالمية الثانية وهذا يقودنا إلى عرضها على النحو التالي.

قبل أي شيء آخر ،المفكرون في الغرب ينشطون في مجتمع يعتبر مفيداً "the good society" مجتمع الديمقراطية كما يصرح بذلك سيمور ليبست .الديمقراطية من وجهة نظره ،ليست الوسيلة التي تستعملها كل الجماعات لبلوغ غايات معينة أو للبحث عن المجتمع المفيد فحسب.إن الديمقراطية هي المجتمع المفيد في طور التجسيد .ما يريد أن يقنعنا به المفكر هو أن الديمقراطية استطاعت أن تحل المشاكل الرئيسية للمجتمع المصنع ووجود بعض الأزمات مرده إلى تخطيط إقتصادي و تكنولوجي سيء.

في مجتمع متكامل مثل المجتمع الغربي ، فإنه من المنطقي أن تختفي الصراعات الفكرية الكبيرة بين جماعات تمثل قيما مختلفة . تدعيما لهذه الفكرة ،يذكر ليبست المؤتمر العالمي للمثقفين "مستقبل الحرية " "the future of freedom" الذي عقد في ميلانو سنة 1955 واعتبره دليلا على زوال الصراع الفكري.

في هذا المؤتمر ،كما يذكر ،حصل إجماع في النظر إلى الإشتراكية على أنها أتوبيا خيالية .

إن ما يوحي به موقف ليبست "lipest" هو أن مصادر التناقضات السياسية الكبيرة قد أضمحلت وحل محلها شكل من أشكال الانسجام والتطابق ونتيجة لهذا الوضع فإن الكثير من مفكري اليسار أصبحوا يوجهون انتقادهم تجاه مجالات أخرى من ثقافة المجتمع الأمريكي وتجاهلوا السياسة .

أصبح اهتمام المفكرين يغطي مجالات الإشهار ،وسائل الإعلام والمؤسسات البيروقراطية وهذه الأمور كلها لا تعالج "سياسيا " ،في نظر ليبست وبمعنى آخر لم تعد الأيديولوجية من الأولويات في اهتمام المثقفين الأمريكيين .من أوجه التغيير الحاصل في مواقف هؤلاء في رأي ليبست ، كون هؤلاء أصبحوا لا يرفضون نظام المجتمع كلية لكنهم يرفضون فكرة الثورة و الماركسية كإستراتيجية سياسية .

ختاماً ، ليبست lipest حينما يؤكد على زوال الأيديولوجية لا يتنبأ بانتهاء الصراع الطبقي، لكنه يرى بأن الجماعات المختلفة – بما فيهم المثقفون – ستشترك في صراع حول السلطة لتحقيق غايات المجتمع المفيد وسيكون التراضي والتسوية وسيلتا تحقيق ذلك.

الأيديولوجية في المجتمعات المتخلفة

إذا كان أصحاب فكرة زوال الأيديولوجية ، قد اتخذوا المجتمعات المتقدمة محور اهتمامهم الرئيسي ، فإن مجتمعات آسيا وإفريقيا كان لها نصيب من الاهتمام أيضا.

المفكران ليبست lipest و شيلز shils لا ينكران بروز نوع من الأيديولوجية في آسيا وافريقيا ولكن هذه الايديولوجيا تختلف عن الإيديولوجيات القديمة من حيث أنها أنشئت من طرف الزعماء السياسيين لهذه المجتمعات لدفع عجلة النمو فيها.الايديولوجيا في المجتمعات الأسيوية و الإفريقية في نظر ليبست و شيلز ضرورية لأنها تستجيب لأمور ثلاثة :

1. تبسيط الأفكار
2. ترسيخ مبدأ المطالبة بالحقيقة
3. إقامة مبدأ الارتباط بروح المبادرة والفعل

الأيديولوجية في نظر ليبست lipest أكثر من أمر حيوي في المجتمعات المتخلفة لأن تشجيع السياسيين الراديكاليين والاشتراكيين في هذه المجتمعات له أهميته القصوى .الأحزاب التي تعد بتحسين وضعية الجماهير من خلال الإصلاحات الواسعة هي وحدها الكفيلة بالتصدي للمد الشيوعي و هنا تكمن أهمية الأيديولوجية في آسيا وإفريقيا .

أما الأمر الثاني الذي أبرزه المفكران حينما تناولا بالتحليل المجتمعات المتخلفة فهو دور مثقفي الغرب في تدعيم الأيديولوجية ونشرها في هذه المجتمعات.

ذكرنا سالفا ، بأن المثقفين في العالم الغربي تبعا لآراء ليبست lipest و شيلز shils ،لم يعد في مقدورهم ممارسة النقد و الإنتقاد في المجتمعات الغربية لظروف عرضنا أهم ملامحها ،ولهذا فإن المهمة الجديدة الموكلة إليهم هي ممارسة النقد في المجتمعات المتخلفة حتى لا تقع تحت سيطرة الشيوعية .

المهمة هذه تعود خلفياتها إلى موقف دانيال بل D.BELL وتمييزه بين "الليبرالي الحديث " و "الأيديولوج " على أساس معيار الالتزام COMMITMENT ". الأيديولوج " في نظر بل BELL هو الشخص الذي يلتزم بآثار الأفكار ونتائجها وتتحكم فيه العاطفة . أما " الليبيرالي الحديث " فهو حر وغير ملتزم بأفكار ثابتة .

"الأيديولوج" يسعى إلى تحقيق إنتصارات ونجاحات سياسية يمكن الوصول إليها عن طريق تنظيم الجماهير في حركة إجتماعية و بالمقابل فإن " الليبيرالي الحديث " لن يستطيع في وقتنا الحاضر تحريك الجماهير لسبب واضح هو أن المجتمعات الغربية حلت مشاكلها الرئيسية .

إذا كان هذا هو حال المجتمعات الغربية فإن الأوضاع في المجتمعات المتخلفة غير ذلك :إنها تعاني من مشاكل التنمية والتصنيع وتعاني من طبيعة المؤسسات السياسية الواجب إقامتها،وتعاني من مشكل الديانات ودورها في المجتمع وهذه الأمور كلها تمثل المجالات التي يمكن أن يساهم فيها المثقفون في العالم الغربي .

أخيراً ، يؤكد شيلز SHILS بأن السياسات الأيديولوجية ، ماركسية كانت أم إسلامية أم افريقية ، مصيرها الزوال في المجتمعات المتخلفة حينما تعرف هذه المجتمعات الاستقرار وحينما تصبح ناضجة .

هل زالت الأيديولوجية ؟

رأينا في القسم الأول من الدراسة بأن المفكرين ليبست Lipest، بل BELL وشيلز SHILS بطرحهم لفكرة زوال الأيديولوجية إنما أشاروا إلى نوع خاص من الأفكار ترتبط بالاشتراكية العلمية أو البلشفية أو الأفكار الدوغماتية القائمة على الصراع الطبقي والثورة .

زوال هذا النوع من الأفكار في الغرب ، يشير إلى الإحباط الكبير الذي أصاب المثقفين الماركسيين حينما لم يتحقق الكثير من تنبؤات ماركس .

من جهة أخرى، رأينا كيف يستثني أصحاب فكرة زوال الأيديولوجية المجتمعات المتخلفة من هذا التعميم ويؤكدون على أن الأيديولوجية لها دور تلعبه في هذه المجتمعات إلى حين تستقر أوضاعها وتصبح ناضجة .

يتناول القسم الثاني من المناظرة الانتقادات التي وجهت لفكرة زوال الأيديولوجية ، انتقادات تستند أساسا إلى ثلاث فئات من الأفكار.

1. أفكار تتعلق بمعنى زوال الأيديولوجية .المفكرون الرافضون لهذا الطرح يقدمون فهمهم الخاص لهذه العبارة .

2. أفكار تتعلق بدحض فكرة زوال الأيديولوجية وذلك بمقابلتها بأحداث إمبريقية مستمدة من المجتمع الغربي .

3. أفكار تتعلق بتفسير فكرة زوال الأيديولوجية وما تعنيه حقا بالنسبة للعالم الغربي .

يتفق منتقدو فكرة زوال الأيديولوجية مع ليبست Lipest ،بل Bell وشيلز Shils في مسألة ما تعنيه العبارة ، أي إضمحلال الأيديولوجية الماركسية والاشتراكية و الشيوعية في المجتمع الغربي بداية من نهاية الحرب العالمية الثانية وأن الماركسية كإستراتيجية سياسية قد فقدت قوتها منذ ذلك الحين .لكن ما يعارضه الرافضون لفكرة زوال الأيديولوجية هو الجمع الذي قام به ليبست ، بل ، وشيلز بين الأيديولوجية بصفتها مجموعة من الأفكار تسير وتوجه الحركات السياسية وبين الانتماء العاطفي الذي يقويها.

المفكر شارل رايت ميلز C.W.MILLS يؤكد أن الأيديولوجية لا تحتاج إلى فرض رؤية دوغماتية. مهمة الأيديولوجية في نظر ميلز MILLS هو انتقاد المؤسسات الاجتماعية وتقديم برامج قصد إصلاح المجتمع وتغييره.

ومن جهته، يعرفها فورغانيس I.F.FORGEANIS على أنها استعمال الذكاء (الوحدة بين العاطفة والعقل النقدي) في تعاملنا مع مشاكل العالم الحديث . أما المفكر هابر R.A.HABER فيقترح قيما واتجاهات ترتبط بفكرة الأيديولوجية تكون مغايرة لتلك القيم والاتجاهات التي اقترحها بل BELL .

هابر HABER يرى أن الأيديولوجية لا تعني الالتزام بفكرة الثورة ولا تعني التضحية بالحاضر من أجل المستقبل ولا تعني كذلك الرفض الكلي للمؤسسات القائمة ولا تعني الدفاع عن المواقف السياسية بصورة عاطفية .

الحركات السياسية في نظر هابر HABER ترتبط أساسا بالقيم التي تعشقها وترتبط بشخصية الزعماء الذين يقودونها وترتبط بنوعية الصراع الذي تكون طرفا فيه وحركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية مثال يجسد هذا النوع من الحركات السياسية .

ينتقد الرافضون لفكرة زوال الأيديولوجية هذا الطرح في أمر ثان هو النظر إلى الأيديولوجية كظاهرة تابعة يتحكم في بروزها وأفولها عدد من العوامل أكثرها اقتصادية الصبغة .

أكثر من هذا ينتقدون المدافعين عن هذا الطرح من حيث أنهم يختارون بعض العوامل و يتجاهلون عوامل أخرى. من العوامل التي يذكرونها دائما ما يتعلق بالنمو في الدخل الحقيقي ، درجة التصنيع ، تزايد التربية الرسمية ، إضمحلال الهويات الدينية ، قبول العلوم الاجتماعية ، نمو المؤسسات البيروقراطية و الطبقات التقنوقراطية المتوسطة ، لكنهم في نفس الوقت يضعون جانبا دور العائلة ،الثقافة والطابع الوطني وهي عوامل يعتبرها الرافضون لفكرة زوال الأيديولوجية العوامل المفسرة حقا لاستمرارية أو زوال الأفكار السياسية في الغرب.

الإعتراض الثالث الذي يقدمه الرافضون لفكرة زوال الأيديولوجية ينص على أن الطرح الذي قدمه ليبست LiPest ،بل Bell وشيلز SHILS يجسد تعميما يجب إعادة النظر فيه .المعارضون لفكرة زوال الأيديولوجية يقدمون استثناءات من واقع مجتمعات الغرب تدحض في رأيهم أفكار ليبست ،بل وشيلز و مواقفهم من الحركات الراديكالية.

يذكر هابر Haber الحزب الشيوعي وقوته في فرنسا وايطاليا ويذكر حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية ويؤكد على أنها ذات اتجاه راديكالي كما يذكر من ناحية أخرى بروز اليسار الجديد The New Left والراديكالية غير الثورية في بعض المجتمعات الغربية يؤكدان على أن الأيديولوجية لم تزل. الأصح في رأي هابر أن نقول الأيديولوجية تغيرت وتحولت إلى فعل سياسي وما يفسر هذا التحول والتغير هو التحول الذي طرأ على الظروف التي أحاطت بالأيديولوجية وممارستها. ويذكر هابر Haber البعض منها :

- عزل المثقفين عن مجالات الصراع .
- النقابات العمالية أصبحت جزءا من النظام.

- الجامعات بالرغم من استقلاليتها النسبية تبقى معزولة عن السلطة.
- الكنيسة تهتم بالغايات الدينية أكثر من اهتمامها بالغايات السياسية.
- لا وجود لأحزاب سياسية معارضة.

أما المفكر م.هارنغتون M.HARNINGTON فيرفض فكرة زوال الأيديولوجية على أساس التقدم التكنولوجي الذي تعرفه المجتمعات الغربية ويؤكد على أن التقدم التكنولوجي لم يعرف نهايته بعد ولم يصل إلى حد يجعلنا نصرح بأنه لن يتطور بعده ، وهذا الأمر يستدعي إدراج الثورة الاقتصادية والثورة الاجتماعية في الحسبان .

يتساءل من جهته المفكر سيشر SEECHER عن طبيعة الجماعات السياسية النفعية التي ظهرت في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية والتي لا يستبعد أن تكون أيديولوجية الصبغة .

المواقف المذكورة أعلاه تحاول مواجهة فكرة زوال الأيديولوجية في الغرب وتذهب إلى حد تصنيف عبارة زوال الأيديولوجية على أنها شعار دعائي وأنها ذات صبغة إيديولوجية وتمتاز بالخصائص التالية كما ذكرها هابر HABER :

1. الالتزام الكلي بقيم المجتمعات الغربية مثل الديمقراطية، الحرية والفردية.
2. الصراعات في المجتمعات الغربية محدودة ولا تكون نتيجة ضعف أساسي في النظام كما أن الحلول المقترحة لهذه الصراعات لا تستمد من رؤية إعادة التنظيم الاجتماعي.
3. **الفصل بين القضايا المحلية والقضايا الدولية .**

القضايا الدولية أهم وأعطيت لها الأولوية لأن مهمتها تكمن في مواجهة المد الشيوعي. الخلاصة التي وصل إليها هابرHABER هي أن فكرة زوال الأيديولوجية تبرز نوعا من الأيديولوجية موجهة نحو عقلنة عملية إدماج المثقفين ضمن طريقة حياة الأمريكية THE AMERICAN WAY OF LIFE

لا يختلف موقف المفكر ديلاني عن موقف هابر في تحليله وينظر إلى زوال الأيديولوجية على أنها أيديولوجية مشحونة بعناصر علمية تبحث من خلالها عن الإحترام والتزكية .

برز موقف المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز من أطروحة نهاية التاريخ في سياق مجادلته لأطروحة أخرى هي نهاية الأيديولوجية. بين المفكر بعد تمهيد تناول فيه جذور الأطروحة، بأن هذا الخطاب بعثت فيه شحنة جديدة بعدما عصفت التحولات بالهيكل السياسي الاقتصادي الذي انبنت عليه تجربة المعسكر الشرقي في مطلع التسعينات من القرن الماضي. فالإخفاق الذي مني به النموذج الاشتراكي في مقابل النظام الرأسمالي، أغرى الكثير بالاستهلاك الكثيف لفكرة نهاية الأيديولوجية و نهاية التاريخ و خاصة أن هذا النموذج أحاط نفسه و لفترة طويلة بما يسميه بلقزيز التغليف الأيديولوجي، تأكيدا منه على الصلة الوثيقة التي تربطه بالأيديولوجية الماركسية التي كان بحاجة إليها لاكتساب شرعيته.

يجادل عبد الإله بلقزيز أطروحة نهاية الأيديولوجيا و من خلالها أطروحة نهاية التاريخ في عدة محطات نوجزها في ما يلي:

أولا: أطروحة فوكوياما أطروحة جذابة لكنها تفتقر إلى المقاييس المعرفية. لم تكن لتعرف هذه الأطروحة -بنظر بلقزيز- الرواج الذي عرفته لولا حالة القلق و التطلع اللذان سادا تلك الفترة، ولولا توافر ذلك الاستعداد الساذج لدى السواد الأعظم لتصديق فكرة انتصار الرأسمالية على الاشتراكية، الشمال على الشرق و الجنوب، الكونية الغربية على الخصوصيات " الطرفية ".

ثانيا: أطروحة نهاية التاريخ و أطروحة نهاية الأيديولوجيا تمثلان بنظر المفكر المغربي دعوى أيديولوجية: " فهي من أي موقع انطلقت تعبر عن أيديولوجيا. إنها بعبارة أدق تحاول تكريس نفسها و منظومتها، من خلال نزع الشرعية عن أية أيديولوجيا و إكسابها لنفسها بعد الإيهام بتحرر منظومتها من الأيديولوجيا".[1]

ثالثا: هذه الأيديولوجيا الجديدة قائمة على وهمين:

1- وهم انتصار الليبرالية. استشهد المفكر بوجود مقومات عدة في مناطق عدة من أنحاء العالم.

2- وهم هزيمة الاشتراكية. ألح المفكر على ضرورة التمييز بين الاشتراكية كنظام سياسي و اجتماعي- اقتصادي و بين الاشتراكية كفكرة و مشروع. و يخلص إلى أن الاشتراكية كفكرة لا تزال قائمة و أن ما إنهار هو رأسمالية الدولة الذي كان مرادفا للاشتراكية عند الكثير و بالتالي " لا يستحق مجهود

[1] عبد الإله بلقزيز: في البدء كانت الثقافة، نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية، أفريقيا الشرق، المغرب، 1998، ص 133.

فوكوياما و نظراءه أن يوصف بأكثر من أنه تمرين نقدي على نص اعتباطي ليس هو النص الأصلي".[1]

رابعا: الأيديولوجيا حاجة. الأيديولوجيا بنظر المفكر المغربي غير قابلة للزوال لأنها ملازمة لوجود الإنسان، محايثة لسلوكه في الواقع و إزاء الأشياء بحيث تمنحه هويته كإنسان: " إنها تعطي الإنسان قدرة على تأويل العلاقات الاجتماعية و تنظم وعيه بحوادثها، بل و تنظيمها بمقتضى منطق أو قاعدة أو مبدأ أو قيمة يتواضع عليها الناس، و يحصل الإجماع بينهم على اعتمادها. وهنا لا تقل الوظيفة الاجتماعية للأيديولوجيا عن الوظيفة المعرفية للعلم".[2]

يتقاطع السيد ولد أباه مع عبد الإله بلقزيز في تقييمه لأطروحة نهاية التاريخ كدعوى أيديولوجية جديدة و كذا الالحاح على الحاجة إلى الأيديولوجيا في العصر الحالي. أدرج المفكر أطروحة " نهاية الأيديولوجيا " ضمن المرتكزات الأربعة لخطاب العولمة إلى جانب ما وصفه بالنظرة التقنوية (الأيديولوجيا المعلوماتية بحسب تعبيره) و النظرة الاقتصادية لأيديولوجيا الليبرالية الجديدة و أخيرا " الكونية"(أيديولوجيا النزعة الإنسانية الجديدة).

بين السيد ولد أباه أوجه قصور أطروحة نهاية الأيديولوجيا في محاور ثلاثة هي:

1- تنطلق الأطروحة من معاينة قاصرة وزائفة لواقع المجتمع الغربي في السنوات الأخيرة.
2- الأطروحة لا تعير اهتماما للتصدعات التي تخترق العالم الغربي.
3- تتضمن الأطروحة تعميمات تتجاهل القسم الأكبر من الفضاء العالمي.

ينفي السيد ولد أباه كما فعل عبد الإله بلقزيز إمكانية زوال الأيديولوجيا من منطلق أنها " تعبر عن هم رئيسي من هموم الوجود الإنساني الذي يتأسس على المرموز و المتخيل بقدر ما يقوم على طلب المنفعة و الفائدة".[3]

و من ثم يؤكد السيد ولد أباه -كما فعل عبد الإله بلقزيز- حاجة الإنسان للأيديولوجيا: " إن الحاجة إلى الأيديولوجيا حاجة حيوية لا انفكاك منها، و لا سبيل للتنكر لها أو التهوين من شأنها. و لذا، فإن

---

[1] المرجع نفسه، ص 37

[2] المرجع نفسه ، ص 39

[3] السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 112.

مقولة "نهاية الأيديولوجيا" تمثل مرتكزا رئيسيا من مرتكزات الأيديولوجيا المتطرفة من حيث هي مضمون الخطاب الرائج حول العولمة".[1]

ولدت أطروحة نهاية الأيديولوجيا ردود أفعال تحمل الكثير منها شحنة معرفية قوية، ليس في العالم العربي فحسب ،ولكن أيضا في العالم الغربي و تجمع كلها على أنها أيديولوجية المضمون و التطلع، هذا من جهة، و أن الشواهد و الأحداث العالمية تنفي زوال الأيديولوجية، من جهة أخرى.

من ردود الأفعال الغربية التي جادلت أطروحة " نهاية الأيديولوجيا " العمل الذي أنجزه راسل جاكوبي، أستاذ التاريخ بجامعة كاليفورنيا، وفيه اكد أن المستقبل سوف يكون مختلفا عن الحاضر كل الاختلاف. خصص المؤلف في كتابه الفصل الأول لعرض مضمون نهاية الأيديولوجيا بالاستناد إلى محطات تاريخية بعينها، و المؤتمرات، و الابداعات الفنية و الفكرية، و أقوال بعض المشاهير.[2]

و في الأخير خلص إلى مخاطبة أطروحة فوكوياما التي وصفها بالبارعة لكنها عانت من قصور كبير بينه في الفقرة التالية: " في كتابه رأى " ثورة ليبرالية تشمل العالم " أو " تاريخا عالميا للإنسان في اتجاه الديمقراطية الليبرالية " و أعلن ليس فقط نهاية الأيديولوجيا، بل نهاية التاريخ، ولا انتصرت الديمقراطية الليبرالية في كل مكان، و لا يزال للنظم الفاشية و المستبدة مستقبل زاهر. لقد أسرف فوكوياما في استخدام براعته لتأكيد هذه القضايا، لكنه لم يلق اهتماما لتلك النتيجة المتناقضة لهزيمة اليسارية، ألا و هي ضياع الوضوح الليبرالي و صدق العزيمة".[3]

4- ثقافة الخوف.

يؤكد الكثير من العلماء و المفكرين و الباحثين بأن العولمة تسبب تغييرات مختلفة تطرح على الإنسان أشكالا مختلفة من الخطر تختلف اختلافا كليا عما ألفه في العصور السابقة. في الماضي كانت الطبيعة

---

[1] المرجع نفسه ، ص 115.

[2] Russel Jacoby:the end of utopia ,politics and culture in an age of apathy. New York; Basicbooks, 1999.

[3] راسل جاكوبي: نهاية اليوتوبيا: السياسة و الثقافة في زمن اللامبالاة؛ ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة المعرفة، الكويت، 2001، ص 21.

مصدر الخطر الذي يواجه الإنسان دون تدخل منه، لكن في العصر الراهن تحول الإنسان إلى مصدر للخطر بما يملكه من معرفة وثقافة تؤثران على الطبيعة من خلال التدخل البشري.

المجال ليس مجال عرض الأشكال المختلفة من المخاطر و التي أثارت اهتمام الجميع و من فروع معرفية مختلفة، كالمخاطر الصحية و المخاطر البيئية، لكن غايتنا في هذا السياق هي تحسس بروز ثقافة عالمية انتشرت منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي قوامها الخوف و الرعب، اختلفت مخاطرها و وسائل انتشارها في الوقت الراهن عن ما برز في البدايات أي مطلع التسعينات.

المعرفة و الثقافة التي يملكها الإنسان في العصر الحديث، جعلت مثلا المفكر العربي عبد الوهاب المسيري و في تحليله لأطروحة نهاية التاريخ يتنبأ بجديته المعروفة و بمسحة من التهكم بأن الإنسان في مقدروه أن يدمر العالم و بذلك يتحقق ما بشر به فوكوياما: " إن نهاية التاريخ أصبحت لأول مرة في تاريخ البشرية امكانية قائمة بالمعنى الحرفي، فالتلوث الكوني يزداد إلى درجة تهدد الحياة على كوكب الأرض، وقد تراكم للبشرية من الأسلحة ما يكفي لتدمير العالم أكثر من عشرين مرة. وهذه آلية تقنية رائعة لإنهاء كل من التاريخ و الجغرافية بطريقة رشيدة بسيطة شاملة حديثة، لا تسبب ألما كبيرا و لا تستغرق إلا لحظات، و هي من ثم تحقق حلم الإنسان العلماني الشامل بالتأله الكامل و التحكم الشامل في كل شيء، بما في ذلك يوم القيامة."[1]

من جهة أخرى رافق الاهتمام و الانشغال بالمخاطر المحدقة بالبشرية جملة من المفاهيم الملخصة لتصورات و مواقف فكرية ناضجة، و لعل أشهرها مفهومي مجتمع المخاطرة العالمي لصاحبه، عالم الاجتماع الألماني "أولريخ بك" و ثقافة الخوف.

لخص أنطوني جيدنز مضمون مجتمع المخاطرة كما جاء في فكر (بك)، فبين بأن هذا المفهوم جاء ليعبر عن رفض عالم الاجتماع الألماني للاتجاهات ما بعد الحداثية، و رأيه بأن العالم متجه نحو عالم المخاطرة و عدم اليقين. يقر (بك) بنواحي التقدم و التحسن الهائلة التي تحققت في المجتمعات الحديثة لكن في نفس الوقت قلق من تفاقم المخاطر بالثورات المتجددة في مجال الثقافة. و يعتقد(بك) بأن مسؤولية إدارة هذه المخاطر يجب أن يتقاسمها الساسة و العلماء مع الجماعات و الحركات الاجتماعية.[2]

[1] عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 178

[2] أنطوني جيدنز ، المرجع السابق، ص 729 .

تطرق مفهوم ثقافة الخوف إلى الجوانب التي ظهرت مع مفهوم مجتمع المخاطرة و لكنه غطى جوانب أخرى منها:

- إلصاق صفة الخوف بمجتمع بعينه مثل المجتمع الأمريكي.
- التمييز بين ثقافة الخوف التي تعني أنها ثقافة مولدة للخوف و ثقافة الخوف التي تعيش في ظروف الخوف و شروطه.
- فكرة الرقيب الداخلي الذي يصاحب الأفراد و أشكال لقاءه بفكرة الرقيب الخارجي الذي يرتبط عادة بالسلطة بمختلف تمظهراتها.
- علاقة الاستبداد السياسي بظاهرة الخوف.
- محاولة بناء مقاربات سوسيولوجية لظاهرة الخوف بالاستناد إلى الرصيد المعرفي المتوافر في علم النفس.

يلتقي الاهتمام العربي بالظاهرة مع الاهتمام الغربي في بعض المحاور و قد يبتعد في محاور أخرى و لعل محاور المؤتمر الدولي الذي نظمه فرع جامعة فيلاديلفيا في الأردن سنة 2006 حول ثقافة الخوف تلقي الضوء بعض الشيء على الاهتمام العربي. نعرض في ما يلي محاور المؤتمر دون ذكر التفصيلات:[1]

- المحور الأول: النظام السياسي و الاجتماعي و القيمي لثقافة الخوف.
- المحور الثاني: الظروف الموضوعية لإنتاج الخوف العربي من الغرب.
- المحور الثالث: الخوف المتبادل بين الشرق و الغرب.
- المحور الرابع: الخوف في الأدب و الفن و الإعلام.
- المحور الخامس: نتائج ثقافة الخوف.
- المحور السادس: مقامة الخوف.

- **المجتمع الأمريكي و ثقافة الخوف**

---

[1] جامعة فيلاديلفيا، كلية الآداب و الفنون، مؤتمر فيلاديلفيا الحادي عشر، الأردن، 24– 26 أفريل 2006.

يتقاطع الكثير من المفكرين و الباحثين باختلاف مشاربهم في مسألة توصيف المجتمع الأمريكي بأنه مجتمع تتأسس ثقافته على الخوف داخليا و خارجيا و قد مر معنا آنفا موقف المفكر العربي إدريس هاني الذي ربط بين المنتج الفكري و المنتج الهوليوودي و هما حسب رأيه وجهان لعملة واحدة، الثقافة الأمريكية القائمة على الخوف من مكوناتها الثقافية الداخلية و الخوف من العدو الخارجي المحتمل الذي يجب استحضاره.

خوف المجتمع الأمريكي الذي اهتم به أول من اهتم به، المفكرون في أمريكا و أشهرهم على الإطلاق عالم اللسانيات و فيلسوف السياسة (نعوم تشومسكي Noam Chomsky) الذي لم يكتب في حقيقة الأمر كتبا تهتم بشكل مباشر بثقافة الخوف في أمريكا، لكن بالتأكيد جميع مؤلفاته و تحليلاته تتجه نحو تأكيد ذلك. في ما يلي ندرج مجموعة من الفقرات الواردة في بعض مؤلفاته و التي تصف المجتمع الأمريكي بالمجتمع الخائف و بالمجتمع المخيف:

الفقرة الأول: << نحن نعيش في بلد خائف و أسباب هذه الوضعية، بصراحة أجهلها، و محتمل أنها مرتبطة بالتاريخ البعيد للولايات المتحدة الأمريكية.>>

<< Nous vivons dans un pays qui a peur, et les raisons de cette situation – franchement, je ne les comprends pas – remontent probablement loin dans l'histoire des Etats-Unis…>>[1]

الفقرة الثانية: << إن الوسيلة الأكثر بساطة التي تسمح بإقامة قاعدة مثل قاعدة الحرب الاستباقية، هي أن تختار هدفا سهلا لا يقوى على الدفاع عن نفسه، سهل القضاء عليه بالقوة العسكرية الأكثر قوة في تاريخ الإنسانية. لكن مصداقية العملية مرتبطة بإخافة شعبك. الهدف الذي اخترناه و غير قادر على المقاومة، يجب أن يقدم للشعب في صورة تهديد مرعب لحياته، و يقدم على أنه مسؤول عن أحداث 11 سبتمبر و هو على وشك أن يعيد الكرة. هذا بالضبط ما حدث مع العراق>>.

<< le moyen le plus simple d'instaurer une nouvelle norme, comme le droit à la guerre préventive c'est de choisir une cible absolument sans défense, facile à anéantir pour la puissance militaire la plus massive de l'histoire de l'humanité. Mais pour que tous cela soit crédible, du moins aux yeux de votre propre population, il faut lui faire peur. La cible sans défense doit lui être présentée comme une effroyable menace pour sa sécurité, responsable du 11 septembre

[1] Chomsky N: la doctrine des bonnes intentions. Fayard, France, 2005, p 38

et sur le point d'attaquer à nouveau, etc. c'est bien ce qui s'est passé dans le cas de l'Iraq...>>[1]

الفقرة الثالثة: << كشفت عمليات سبر الآراء في مطلع سنة 2003، بأن الخوف من أمريكا بلغ درجات عالية في العالم بأسره.>>

<< Début 2003, des sondages révélèrent que la peur des Etats- unis avait atteint des sommets dans le monde entier >>[2].

خصص من جهته باري جلانسنر، أستاذ علم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا الجنوبية كتابا بين فيه بأن الأمريكيين يعانون من عقدة الخوف و التي أصبحت مع مرور الوقت ظاهرة مرضية تستعصي على العلاج و التشخيص. اتهم الباحث وسائل الإعلام الأمريكية بالمسؤولية المباشرة عن تغذية هذه العقدة من خلال تقديم أحداث تجمع بين الرعب و الإثارة و التي تدفع بها إلى صدارة عناوين الانباء و ما يرتبط بها من متابعة و تحليل.

من جهة أخرى، يتهم الباحث القيادات السياسية الأمريكية بالانتهازية و استغلال مناخ الخوف في التمكين لهذه المجموعات الفاسدة. و لعله من المفيد إدراج فقرة في سياق عرض الكتاب(ثقافة الخوف) على موقع جريدة " الشرق القطرية"، تلخص الفكرة الرئيسة لكتاب باري جلانسنر:<< بات المجتمع الأمريكي يدمن الاحساس بالخوف كتراث عزيز لا يسهل التفريط فيه، لدرجة أن أيا من المصنفات الفنية أو العلمية التي لا تتصل بهذه الظاهرة لا يكتب لها الرواج في الولايات المتحدة، مهما كانت درجة الاتقان و الرصانة التي تتميز بها هذه الأعمال.>>[3]

ثقافة الخوف: نماذج من العالم العربي.

اهتم العرب كما أسلفنا بثقافة الخوف و من منطلقات مختلفة، و منهم من رأى في الولايات المتحدة مصدرا مهولا للخوف توجهه نحو المجتمعات العربية و الإسلامية، و منهم من اهتم بثقافة الخوف السياسي حبيسة العلاقة القائمة بين النظم السياسية العربية و الشعوب. نعرض في ما يلي بعض ما كتبه العرب في هذا الشأن بكثير من الإيجاز.

---

[1] Ibid., p 10.

[2] Chomsky N: dominer le monde ou sauver la planète, l'Amérique en quête d'hégémonie mondiale. Fayard, France,2003, P 11.

[3] التعريف أعلاه بكتاب باري جلانسنر تم بالاستناد على عرض الكتاب على موقع جريدة الشرق القطرية.

النموذج الأول: عمر كوش: هل توحد ثقافة الخوف مجتمعاتنا العربية؟

يطرح الكاتب السوري في مقالته العلاقة القائمة بين الأنظمة السياسية العربية –و التي رأى فيها استبدادا عظيما–. و بين الشعوب التي ألفت الخوف من كل شيء يحسسها بتواجد السلطة السياسية.[1]

الخوف برأي الكاتب أصبح ثقافة نظرا لتظافر جملة من العوامل السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و النفسية و لكن يرتبط أساسا بمظاهر الاستبداد في المجتمعات العربية و تعممت مظاهر ثقافة الخوف على الأفراد و الجماعات و أصبحت مكونا أساسيا من مكونات الحياة. ومع انتشار ثقافة الخوف و ضعف ثقافة الحريات و الحقوق يصعب تحديد التخوم الأخلاقية و القانونية للنقد و الرفض و المساءلة.

النموذج الثاني: محمد أحمد الخضراوي: الحرية المدنسة. القمع متأصل في العقل الغربي لا في النسيج الديني المسيحي.

بين الباحث في مقالته كيف يلجأ الغرب إلى آليات متعددة بعضها معلن و بعضها متستر، يظهر من خلالها العرب و المسلمين في صور الإنسان الوحشي الهمجي و غير المتحضر الذي يجب الخوف منه و من ثم ضرورة مواجهته و ضربه و محاربته[2].

<< لقد تكلبس في المخيال الاجتماعي بأن رجل الصحراء العربي قادم ليدهس إنسان الحداثة و يفجر الحضارة بأعماله الإرهابية. كثيرة هي التراكمات التشويهية التي اختزلها العقل الغربي، و اختزلها في تصنيفات ساذجة تتحرك داخل فراغ منهجي لا ينبت إلا العمي الأيديولوجي .>>

النموذج الثالث: حسان زهار: سلطان الخوف في الجزائر.

مد حسان زهار في مقالته الجسور بين الخوف الذي يصدر من الولايات المتحدة الأمريكية تجاه العرب و المسلمين و بين الخوف الذي تمرره الحكومات الجزائرية المتعاقبة من خلال الترتيبات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية المسطرة.[3]>>

[1] عمر كوش: هل توحد ثقافة الخوف مجتمعاتنا العربية؟ صحيفة الحياة، عدد 30 مارس 2006.

[2] : محمد أحمد الخضراوي: الحرية المدنسة. القدس العربي، عدد 13 مارس 2006.

[3] حسان زهار: سلطان الخوف في الجزائر، الشروق اليومي، عدد 20 جوان 2005.

ثانيا: مرتكزات خطاب العولمة.

احتاجت العولمة منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي و ما تزال إلى مرتكزات تستندها في تبرير قضاياها و قد ناقشنا سابقا مجموعة من الأطروحات الفكرية تمثل البعد الأيديولوجي المدعم لخطاب العولمة. نقترح في هذا القسم من الدراسة الاهتمام بالمرتكزات الأخرى و التي بلا شك حملت المجتمعات العربية على إبداء مواقف منها بالفكرة أو بالفعل و الممارسة.

1- الثورة الاتصالية و التقنية. يروي الصحفي الأمريكي توماس فريدمان أطوار اكتشافه لمفهوم "العالم مسطح" بدءا من سفره إلى الهند. هناك استرعى انتباهه تواجد كبريات الشركات الأمريكية للحواسيب و البرمجيات و لم يشعر بتواجدها أنه في بلد غير أمريكي. و في مراحل أخرى من سفره إلى الهند و بعد الاطلاع على بعض المشاريع و بعد شروحات تفصيلية لبعض العمليات التقنية، وقف على سهولة الاتصال بأبعد نقطة في العالم و يحدث الاتصال في الزمن الحقيقي لوقوعه.

يذكر توماس فريدمان بالتحديد الكلام الذي وجهه له أحد معاوينه في جلسة عمل في إحدى مدن الهند ، الكلام الذي كان سببا- حسب ما روى- في بروز مفهوم " العالم مسطح ": << قال لي: لقد أصبح الملعب مستويا يا طوم، و عنى بذلك أن بلدانا مثل الهند، باتت الآن قادرة على التنافس في العمل في مجال المعرفة العالمية كما لم يحصل من قبل . و أنه يجدر بأمريكا الاستعداد لذلك. ستواجه أمريكا تحديا، لكن التحدي، كما أصر، سيكون جيدا لأمريكا لأننا نكون دائما في أفضل حالاتنا حين نواجه التحدي [...] كان ناندان يقول، بحسب اعتقادي، إن الملعب يتسطح...يتسطح؟ يتسطح؟ يا إلهي إنه يخبرني بأن العالم مسطح![1]

يسبح بنا بعد ذلك الصحفي في عالم مدهش مليء بالأحداث و التفاصيل الدقيقة تعلمنا عن عالم نجهل مضامينه و ندرك قشوره فحسب، هو عالم الاتصال و التكنولوجيا المتطورة و تكتشف معه معنى العالم مسطح.

اكتشفنا مع توماس فريدمان بأنه بات من الواضح << أن بوسع مزيد من الأشخاص الآن، أكثر من أي وقت مضى، التعاون و التنافس الفوري مع مزيد من الأشخاص الآخرين على مزيد من الأعمال

[1] توماس فريدمان، المرجع السابق، ص 13.

المختلفة و من مزيد من بقاع العالم المختلفة بمزيد من التكافؤ يفوق ما كان عليه في أي وقت سابق في تاريخ العالم ، مستخدمين الحواسيب و البريد الالكتروني، و الشبكات، و المؤتمرات الهاتفية المباشرة و البرمجيات الجديدة الديناميكية.>>[1]

و لا يطول بنا الأمر كثيرا حتى نحصل على تعريف دقيق لمفهوم " العالم مسطح": << ما يعنيه تسطيح العالم أننا نقوم الآن بربط كل مراكز المعرفة في العالم بعضها مع بعض في شبكة عالمية واحدة ، يمكنها . إذا لم تعرقلها السياسة و الإرهاب ،أن تكون فاتحة لعصر مدهش من الازدهار و الإبداع.>>[2]

يخصص الصحفي بعد ذلك فصولا مختلفة يشرح فيها أولا القوى العشر التي أسهمت في تسطيح العالم و جاء سقوط جدار برلين سنة 1989 ،كما ذكرنا .،على رأس القائمة. ثم اهتم بعلاقة أمريكا بالعالم المسطح و علاقة الدول النامية بالعالم المسطح و مرورا بالشركات و درورها في تسطيح العالم و اخيرا خصص فصلا يعترف فيه بأن التسطيح لم ينسحب على العالم بأكمله و ضمن اعترافه هذا في فقرة يلخص الفصل كله:<< لكنني واثق بالقدر نفسه أنه من غير المحتوم تاريخيا أن تصبح بقية العالم مسطحة أو ألا تستحيل الاجزاء المسطحة من العالم بالفعل غير مسطحة بفعل الحرب و الاضطراب أو السياسة. هناك ملايين من الناس في هذا الكوكب ممن تركتهم عملية التسطيح في الخلف أو يشعرون بأنها اكتسحتهم، و بعضهم يمتلك الفرص الكافية للوصول إلى أدوات التسطيح لاستخدامها ضد النظام و ليس لصالحه.[3]>>

منذ ظهور كتاب توماس فريدمان(نشر سنة 2005 تحت عنوان: the world is falt) إلى الفترة الحالية، عرفت الثورة الاتصالية أبعادا و مظاهر بعضها دعم أفكار الصحفي الأمريكي و بعضها الآخر فلت من تحليله الخصب.

نبدأ من آخر محطة، دور الثورة الاتصالية في الثورات الشعبية التي يعرفها العالم العربي منذ أواخر سنة 2010. أسهمت مواقع التواصل الاجتماعي في تنظيم الحركات الاجتماعية و الشعبية بما أقلق الانظمة السياسية المستهدفة والتي بادرت إلى أول ترتيب احترازي إلى قطع الانترنيت.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 14

[2] المرجع نفسه ، 15.

[3] المرجع نفسه ، 411.

من جهة أخرى، عوضت الصور التي يرسلها المحتجون إلى مواقع القنوات الفضائية، النقص في الإعلام المرئي جراء الحصار و التضييق المفروض عليها. فهي إضافة إلى ذلك لا تستطيع أن تتواجد في المكان المناسب و الوقت المناسب. أصبح العالم بأسره شاهدا على ما يحدث بفضل تلك الصور، سواء حدث ذلك في وضح النهار أو في عتمة الليل، في مكان عام مأهول، أو في مكان ناء تقل فيه الحركة.

أفرزت الثورة الاتصالية و التقنية علاقات غير مسبوقة في تاريخ البشرية أهمها علاقة العالم بالنفوذ و الغنى و الشهرة. يتصدر مثلا (بيل غيتس) مالك شركة مايكروسوفت للبرمجيات، سنويا، مشاهير العالم الأكثر غنى، وقد لحقه السنة الماضية مبدع موقع تويتر **twitter** للتواصل الاجتماعي بصفته شخصية العالم لسنة 2010.

بلغ نفوذ بيل غيتس مبلغا بحيث أن الولايات المتحدة الامريكية فشلت في سلسلة من الدعاوي القضائية، الحكم على شركته بتهمة الاحتكار.

لا تقل علاقة الثورة الاتصالية و التقنية بالسياسة أهمية عن العلاقة المذكورة أعلاه، و يكفي أن نذكر التوظيف الحربي للتقنيات المتطورة و أصبح بالإمكان التشويش على شبكة الاتصالات للعدو بشكل كامل و أصبح بالإمكان تدمير قدرات العدو عن بعد بفضل عمليات توصف ب " العمليات الجراحية "، و لعل آخر تطور بهذا الشأن هو تمكن الولايات المتحدة الأمريكية من تعطيل البرنامج النووي الإيراني عن طريق زرع فيرس ستاكسنت في شبكة حواسيب المفاعلات الإيرانية.

و ترتبط الثورة الاتصالية التقنية باعتقادنا في الكثير من القضايا بالمال المشبوه أو الفاسد. الشركات الكبرى المنتجة للتقانة، تفتعل مشكلات تمتد آثارها لتشمل العالم كله، و من ثم تعد المسلك لنفسها لتتدخل و تحل المشكلات التي هي مصدرها. و في هذا السياق جاءت شكوك قوية حول الهوس العالمي في قضية الصفر(0) في الحواسيب بحلول سنة 2000 و روع العالم و صورت ليلة أول يوم في تلك السنة كليلة كارثية. لم يحدث شيء في تلك الليلة و أكثر من هذا و عندما تحررت الألسن، تحررت لتتهم كبريات الشركات المسوقة للحواسيب بنشر هذه الإشاعة حتى تضمن تسويق منتجاتها الجديدة التي حلت مشكلة الصفر(0) ،مع عدم وجود مشكلة بهذا التوصيف، بدليل أن الحواسيب العادية تجاوزت 01 جانفي 2000 دون خلل يذكر.

و أخيرا، أرست الثورة الاتصالية و التقنية علاقة متميزة بين الاكتشاف العلمي و التطبيق التكنولوجي و قوامها اختصار الفترة الزمنية بينهما. في السابق كانت الفترة الزمنية طويلة جدا، أما في العصر الراهن فإنها لا تزيد عن بضعة أشهر.

هذه الثورة الاتصالية و المتمثلة في الشبكة المعلوماتية السريعة، و التقدم المذهل في الصناعات الالكترونية و الالتحام بين الوسائل السمعية و البصرية، تحولت في خطاب العولمة إلى مرتكز من مرتكزاتها الأيديولوجيا حينما بنى هذا الخطاب حكما معياريا على هذه الحقيقة القائمة، خطاب العولمة ، بحسب اعتقادنا. و هنا نشاطر رأي السيد ولد أباه . يستنتج مضمونا ثقافيا تنمويا من الآلية التقنية ذاتها و في حقيقة الأمر أن التقنيات الاتصالية لا توفر في حد ذاتها مضمونا معياريا و بذلك يتوجب التمييز بين الظاهرة التقنية و أسسها الأيديولوجية.

خطاب العولمة بنظر السيد ولد أباه و << حسب الأدبيات المستقبلية الرائجة، من شأن الثورة الاتصالية السائدة أن تحقق أبعد أحلام البشرية منالا مثل العدالة الاجتماعية، و الديمقراطية، و المساواة الاقتصادية. و تسود هذه النزعة لدى التيار المحافظ في الولايات المتحدة الأمريكية الذي يسعى إلى استخدام الطفرة المعلوماتية معبرا لبناء " قرنا أمريكيا جديدا".>>[1]

2- **الهيمنة الاقتصادية:** طور العالم الغربي في اعتقادنا استراتيجية اقتصادية هجومية منذ مطلع السبعينات من القرن الماضي و عند محطة 1973 عندما قررت الدول العربية المنتجة و المصدرة للبترول حظر هذا المورد الطاقوي الهام عن الدول المؤيدة لإسرائيل. عاش العالم الغربي إذاك مرحلة عصيبة و استخلص العبر و أعد العدة و أثبتت الأيام صدق الشعار الذي رفعه بعضهم في ذلك الوقت: " أنتم تملكون البترول و نحن نملك الأفكار vous, vous avez du pétrole, nous , nous avons les idées".

مع مرور الوقت برزت ملامح هيمنة اقتصادية قاسية لم توجه نحو العالم العربي و الإسلامي بل شملت العالم بأسره.

هذه الهيمنة تتولاها المؤسسات الاقتصادية المتعددة الجنسيات و البنوك و شركات الاستثمار و الخدمات و الإعلام و تنضم إليها توظيف آلية ثلاثية مؤلفة من صندوق النقد الدولي، البنك الدولي و

---

[1] السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 116.

منظمة التجارة العالمية. و تقوم الهيمنة الاقتصادية على منظور أيديولوجي قوامه سيادة و عولمة الرأسمالية على أساس آلية السوق و حرية التجارة.

يوجه هذا الثالوث و يخطط و يؤثر على ما يجب أن تتخذه دول الجنوب من قرارات اقتصادية مثل فرض إعادة الهيكلة و الخصخصة و لكنه يبقى عاجزا بنظر بعض المحللين عن التأثير في سياسات الدول الصناعية بل إنه يقوم فعلا بخدمة اقتصادها.

نذكر في ما يلي أهم مظاهر الهيمنة الاقتصادية توخيا للدقة و ابتعادا عن التفصيل الممل.[1]

- تراجع الحكومات الوطنية عن توجيه الأنشطة الاقتصادية أو السيطرة عليها، مما ترتب عليه انتقال مركز الثقل الاقتصادي من الوطني إلى العالمي.
- تزايد سطوة المؤسسات و المنظمات الاقتصادية العالمية في مجال فرض النظم الاقتصادية الدولية.
- تنامي الاتجاه نحو التخصص و تقسيم العمل على المستوى العالمي، في ظل عولمة الانتاج.
- تزايد سطوة الشركات متعددة الجنسيات و هيمنتها على الاقتصاد العالمي.
- تزايد درجة الاعتماد الاقتصادي المتبادل على المستوى العالمي.
- سيادة الفكر الاقتصادي الليبرالي على النظام الاقتصادي العالمي.
- تزايد الاعتماد على التكنولوجيا الفائقة و تراجع الحاجة إلى العمالة البشرية
- توحش النزعة الاستهلاكية و الترويج لثقافة المستهلك العالمي.

أثارت هذه الأبعاد مجتمعة أو منعزلة اهتمام الكثير من الباحثين في العالم الغربي و العالم العربي و مارسوا في حقها التحليل و النقد قبولا و رفضا.

نكتفي في هذا السياق بعرض المواقف النظرية في عجالة و المجال ليس مجال تقديم جرد شامل و متكامل لكل المواقف.

من المهم أن نخصص في البداية مساحة لجوزيف ستيغليتز joseph.E. Stiglitz الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد و مستشار سابق للرئيس الأمريكي بيل كلينتون، و نائب رئيس البنك الدولي قبل سنة 1999.

[1] ممدوح محمود منصور: العولمة: دراسة في المفهوم و الظاهرة و الأبعاد. المكتب الجامعي الحديث، مصر،2007، ص ص 65- 82

ألف جوزف كتابا حلل من الداخل آليات عمل كبريات الهيئات العالمية الاقتصادية و المالية و كشف بالدلائل المادية بأن قواعد الاقتصاد العالمي كما هي معروفة لا تستجيب إلا لمصالح الدول المصنعة و المتقدمة و بالتحديد لخدمة مصالح خاصة لبعض المجموعات في هذه الدول. يؤكد المؤلف بأن القرارات الاقتصادية التي تطبق على العالم بأسره و خاصة دول الجنوب، مثل سياسات التقشف و تحرير أسواق الرساميل و الخصخصة، كلها تطبق بصورة عمياء لا تؤخذ بالحسبان مصالح هذه الدول، و بالرغم من أنها سياسات فاشلة.

نعرض الفقرتين التاليتين نلخص بهما قدر المستطاع مضمون الكتاب.

- << durant mon séjour à la maison – blanche en qualité de membre, puis de président de council of economic advisers, et à la banque mondiale, j'ai malheureusement constaté – ce m'était évidemment pas une surprise – que les décisions étaient souvent prises sur des bases idéologiques et politiques>>.[1]

<< لاحظت أثناء تواجدي في البيت الأبيض بصفتي عضوا في مجلس المستشارين الاقتصاديين، ثم بصفتي رئيسا له، و أثناء عملي في البنك الدولي، بأن القرارات . و هذا مؤسف . الأمر الذي لم يفاجئني . تتخذ في الغالب على أسس أيديولوجية و سياسية.>>

- << on prétend aider les pays en développement alors qu'on les force à ouvrir leurs marchés aux produits des pays industriels avancés, qui eux-mêmes continuent à protéger leurs propres marchés.. ces politiques sont de nature à rendre les riches encore plus riches et les pauvres plus pauvres – et plus furieux.>>[2]

<< ندعي باننا نساعد الدول النامية، بينما نجبرها في حقيقة الأمر على فتح أسواقها لمنتجات الدول المتقدمة، هذه الدول في المقابل، تستمر في حماية أسواقها. السياسات هذه مرشحة لأن تجعل الأغنياء أكثر غنا و الفقراء أكثرا فقرا و غضبا.>>

أما المفكر السيد ولد أباه فقد اهتم بتزامن عولمة الاقتصاد و انتشار الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة التي تعززت هيمنتها بعد اندثار الماركسية. يستنجد المفكر العربي بأفكار بيار بورديو في المسألة و لخصها بأنها أيديولوجيا تدافع عن الاستغلال باسم مبدا الحرية:<< هذه الأيديولوجيا تمثل " يوطوبيا " العصر

---

[1] Stiglits. J. E: la grande désillusion. P 18(n.p.n.d).
[2] Ibid., p 25.

الجديد بسعيها إلى تحطيم كل الهياكل الجماعية التي يمكن أن تشكل عوائق أما منطق السوق المحض: الامم و مجموعات الشغيلة و النقابات و الروابط، و حتى الأسرة و الدولة >>[1]

و من المواقف الفكرية التي تمثل اتجاها عالميا يبشر بانهيار العولمة الاقتصادية، موقف الباحث المصري رضا عبد السلام، أستاذ اقتصاد المالية العامة المساعد بجامعة المنصورة، مستشار اقتصادي لدى صندوق التنمية الصناعية السعودي. أكد الباحث في دراسة حول العولمة الاقتصادية بأن العالم في الوقت الراهن يعيش أوضاعا شبيهة بتلك التي عاشاها في فترة الكساد العظيم و أن العولمة يمكن أن تزرع بذور تدمير نفسها كما فعلت ذلك في فترات تاريخية سابقة. فميول الاقتصاد العالمي الحالي و بما " يلازمه من قلق و غموض يمكن تفسيرها بأن شبح انعدام الاستقرار خلال سنوات ما بين الحربين لا يزال يطال النظام الاقتصادي العالمي. و بهذا يتقاطع الباحث مع الذين يؤكدون بأن العولمة ليست حتمية بل جاءت عن تخطيط مسبق أتفق عليه بواسطة الدول الصناعية منذ أكثر من 50 سنة و كانت منظمة التجارة و صندوق النقد الدولي و البنك الدولي هي الآليات لتصميم ذلك النظام و تسهيل توسعه. و بالتالي، فإن العولمة كأي نظام، له مكان ميلاد كما أن له تاريخ وفاة، و ما يدعم ذلك هو الحصاد المر لهذا النظام و المتمثل في الكوارث البيئية و عدم الاستقرار الاجتماعي و الاقتصادي و زيادة الفقر و الإرهاب.[2]

و اخيرا، اهتم عميد التربية في العالم العربي حامد عمار بالعولمة الاقتصادية(أدرجنا موقفه في هذا السياق حتى نؤكد بأن العولمة ليست حكرا على المتخصصين في الاقتصاد) و قدم نقدا للمؤسسات الاقتصادية و المالية التي مرت معنا سابقا و رأى فيها مؤسسات تعاني مركزية مفرطة و عدم شفافية في سياساتها، و دوغماتية في مفاهيمها و رؤاها ، و تبدوا و كأنها تتمتع بحصانة ضد أي آراء أو تأثيرات شعبية من خارجها. ونحتفظ لحامد عمار بذلك التشبيه الذي قدمه بحق المؤسسات العابرة للقارات التي كانت في سابق عهدها جزرا للتخطيط المركزي في بحر من علاقات السوق و مع مرور الوقت كبرت تلك الجزر و لم يبق من آليات السوق إلا القليل.[3]

---

[1] السيد ولد أباه، المرجع السابق. ص 121.

[2] رضا عبد السلام: انهيار العولمة. المكتبة العصرية، مصر ،2007.

[3] حامد عمار: مواجهة العولمة في التعليم و الثقافة، المرجع السابق. ص ص 35 – 44.

3- النزعة الإنسانية الجديدة.

تبرز الكثير من التحليلات في العالم الغربي و العربي اتجاها فكريا قويا يظهر العولمة في أحد أوجهها كمرتكز أيديولوجي من خلال إرساء نزعة إنسانية جديدة. العولمة، حسب هذا الاتجاه، هي عقيدة قائمة على فكر أحادي لا يتيح مجالا للرفض و المعارضة، تحدد على ضوءها السياسة الاقتصادية المقبولة، و تخضع في مرجعيتها الحقوق الاجتماعية للمواطنين للمنطق التنافسي، و تغدوا الأسواق المالية قائدة مطلقة للنشاطات المجتمعية.

إلى جانب هذه الأبعاد الاقتصادية، هذه العقيدة تسعى إلى تذويب الهويات القومية في شكل هوية اقتصادية شاملة تغيب فيها ضوابط الانتماء المجتمعي القار و الفاعل. هذه الديناميكية تسببت و لا تزال في انفجار الخصوصيات الثقافية و بروز النزعات الضيقة و العودة للأصوليات الدينية.

بعد انهيار الشيوعية، خرجت المجتمعات من قبضة الأنظمة الشمولية القائمة على تعليق الحريات العامة و ممارسة الاحكام الفردية القاسية(يمكن الرجوع مثلا إلى أعمال ميشال فوكو و لويس ألتوسير في هذه القضية) و مرت إلى نمط جديد من الأنظمة يدعو إلى نشر الديمقراطية التعددية و الدفاع عن حقوق الإنسان. برأي المفكرين و المحللين الذين يرون في العولمة عقيدة الفكر الأحادي، هذا النمط الجديد من الأنظمة لا يقل قسوة عن تلك الانظمة التي تحررت المجتمعات من قبضتها. فهي تمارس اقصاء مزدوجا تجاه الإنسان: تقصيه داخليا لأنها تختزله إلى ماكينة إنتاجية و تقصيه خارجيا لأنها تحتقر الإنسان الذي يقع خارج دائرة العالم الغربي.

العولمة إذن، أرست في الأخير ممارسات سلطوية في عصر التقنية المرتكزة على، حسب تعبير السيد ولد أباه، " الدولنة التامة"، إلا أن هذه الدولنة الشاملة << لا تبدو في شكل قمعي فج، بل إن الدولنة تخترق نظام الرغبات و الأفكار و المنافع و تتقاطع معها دون ان تنفيها، و تستخدم أمضى سلاح في تثبيت طابعها السلطوي و هو العقلنة التي تتخذ سمات متمايزة: العلومية و التخطيط و التشريع...[1]>>

[1] السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 126.

ثالثا: واقع المجتمعات العربية في ظل المتغيرات الدولية.

لا تكاد تخلوا الدراسات التي تتناول واقع المجتمعات العربية منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي على اختلاف طبيعتها و اختلاف مشاربها من عرض صورة قاتمة تجسد احباطا عاما و تسبب نفس الدرجة من الاحباط للمواطنين و العاملين في الشأن الثقافي عموما و في بقية القطاعات بشكل خاص.

واقع عربي ألقينا بعض الأضواء عليه في محاور سابقة أبرزت مجتمعات عربية عاجزة عن امتلاك أوراق اللعبة السياسية على المستوى الدولي خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 التي رمت بها إلى مصاف المتهمين بالإرهاب و لم تقدر هذه المجتمعات العربية على الدفاع على نفسها عند الغرب إلا من بوابة تقديم التنازلات تلو الأخرى من خلال القبول بدور المقايض بدلا من المفاوض الاستراتيجي.

حال المجتمعات العربية على مستوى الثقافة ليس أفضل. لقت ثقافة الابتذال رواجا كبيرا و أبرز ما يمثلها من مظاهر، التنافس بين الدول العربية على بناء الأبراج و تكاد كل مدينة تملك برجا تعرف به. بعض هذه الأبراج تجسد الطبقية المجتمعية المقيتة و في أسمى معانيها، بل قد تجسد عنصرية لا تخفي هويتها تجاه المواطن العربي البسيط الذي لا يملك فرص الاستفادة من أنشطة تلك الأبراج لغلاء الخدمات من جهة، و لأنها صممت و أنجزت أصلا لاستقطاب كبار رجال الأعمال و أصحاب الثروات في العالم العربي و العالم الغربي. و البعض من هذه الأبراج، يسمح للمواطن العربي بالاحتكاك بها مجانا في ليلة رأس السنة الميلادية الجديدة، أين تضاء بالألعاب النارية التي يجلبها العرب بأموال طائلة من الصين، هونكونغ و ... و يجلبون معها، و بالطبع، الفنيين الذين لهم دراية بالألعاب النارية!

يظهر الابتذال أيضا، و بصورة صادمة، في انتشار العدد المذهل للقنوات الفضائية العربية و التي في مجملها لا تقدم قيمة ثقافية مضافة. بلغ الابتذال عند ملاك بعض هذه القنوات، و أغلبهم رجال أعمال، أنهم يطلقون باقة من القنوات تروج ثقافة " هز البطن" و في نفس الوقت يدعون الورع بإطلاق باقة من القنوات الدينية و التي بدورها تروج لثقافة دينية سطحية، بل صدامية لكونها تركز دوما على القضايا الجدالية التي ارتبطت بالإسلام.

الابتذال في الثقافة يظهر أيضا في موجة الاستقبال المتمادي في السذاجة للمنتجات الثقافية الوافدة و ذلك من خلال المسلسلات المدبلجة. يصر العرب على استهلاك هذه المسلسلات بنهم كبير و هم في حالة تخدير تامة، و لكل فترة زمنية مسلسلاتها. فبعد المنتج المكسيكي في الثمانينات، يحتل الآن المنتج

التركي و الكوري و حتى الياباني(الانتاج الموجه للأطفال بشكل خاص) فضاء واسعا في المشهد العربي. هذا الاكتساح، و للأسف، لم يجعل العرب يعدون العدة للمنافسة مع الوافد، بل شغلهم عن ذلك تصفية الحسابات مع بعضهم البعض، و أشهرها وقوف نقابة الفنانين المصريين في وجه تواجد الممثلين السوريين في الأعمال المصرية!

تبعية مطلقة لم تعد الدول العربية تحاول إخفاءها أو تستحي من ظهورها في الاقتصاد. مجتمعات تملك ثروات طائلة لكنها تعيش على جهد الآخرين. الأمن الغذائي لم يعد مدرجا في خانة الأولويات. نسبة الذين يلتحقون بجحافل الفقراء في ازدياد متدرج، و أصبحت الملاحظة المباشرة أصدق من الاحصائيات الرسمية. أصبحت المجتمعات العربية برأي الكثير " بزارا عظيما " تصب فيه كل سلع العالم(الفرق واضح بين البازار و السوق و بين السلع و النفايات) و بالرغم من كل الأصوات المحذرة من الخطر الداهم لنضوب النفط و الغاز، و أن العصر عصر الطاقات المتجددة، لا يزال التوجه قائم على مزيد من التبعية خارجيا.

الاقتصاد في المجتمعات العربية، لم يعد مسألة يجب أن توكل للمختصين فيه. الاقتصاد و لأنه مربح، وضع بين أيادي العائلات الحاكمة و التي سهرت على اقصاء التكنوقراط من القرار الاقتصادي و ابتدعت أمرا عصف باستقرار الدول هو إيصال رجال الأعمال إلى الحكومات و بالتالي تكونت تحالفات بين الحاكم السياسي و المال، و فرضت منطقا اقتصاديا يدر بالأرباح لهذا التحالف و يرمي بالمجتمعات إلى الفقر المدقع. لاغرابة بعد ذلك أن يحل الفساد بكل أشكاله في المجتمعات العربية، و تكاد تحتل كلها مراتب متقدمة في التصنيف العالمي السنوي للفساد و بالرغم من ذلك –و هذا أمر مضحك– لا تتردد أن ترمي بعضها بعضا بالفساد في أوقات الأزمة(هذه إحدى إفرازات الأزمة بين الجزائر و مصر بسبب مقابلة كرة قدم سنة 2009).

أما إذا تتبعنا واقع المجتمعات العربية من خلال استحضار الإشكاليات الاكثر حضورا و تعقيدا، فإنه من غير الممكن أن لا نتناول إشكالية الهوية، و إشكالية الديمقراطية و حقوق الإنسان و هي إشكاليات تطرح بحدة ،و بقت الدول العربية إما رافضة للبت فيها أو مترددة او خائفة من تبعات حتى طرحها للنقاش فما بالك أن تصبح مقوما من مقومات الحياة اليومية للفرد العربي.

طرحت قضايا الهوية بشحنات سياسية حينا و بتغليف ثقافي حينا آخر، بل هناك من يطرحها من منطلق حضاري. في المجمل، أصبح السؤال الأكثر إلحاحا هو: من نحن؟ في الوقت الذي يحاول العالم الإجابة عن أسئلة من طبيعة أخرى، أشهرها: كيف سيكون مستقبلنا؟

الخطاب الرسمي في البلدان العربية يحتفي بالنظام الديمقراطي و لا يقنع بهذا الادعاء إلا مروجيه. ما يعيشه المواطن العربي هو مزيد من مصادرة حقه في الممارسة السياسية و الانتماء الحزبي و التعبير عن همومه و طموحاته. الديمقراطية الصورية-ـ و هي النظام الأوحد في البلدان العربية- عطلت التقدم في المجتمعات العربية و قدمت الأنظمة السياسية العربية نفسها على طبق من ذهب للعالم الغربي الذي يغض الطرف عنها حينا و يساومها حينا آخر بسلاح هذه الديمقراطية الواهية.

أما المظهر الآخر للديمقراطية الغائبة في المجتمعات العربية فتمثله مسألة حقوق الإنسان. لا جدال . و كما توضحه تقارير الجمعيات الحقوقية المختلفة،ـ بأن حقوق الإنسان في البلدان العربية غير مصانة تماما. و من أكثر الفئات الاجتماعية تضررا للوضعية المزرية لحقوق الإنسان، الشباب و النساء و الأطفال. المجتمعات العربية مجتمعات شابة، لكن هذا المعطى السوسيولوجي لم يشفع لفئات الشباب عند الساسة و أصحاب القرار. هي فئات مقصاة من التمثيل السياسي و إذا ظهرت فإنما تظهر في الحملات الدعائية. مقصاة من فضاءات الفعل الاقتصادي و إذا ظهرت فإنما يظهرونها بمظهر الفئات الضعيفة التي تحتاج إلى الدعم و المؤازرة من خلال سياسة الجرعات الظرفية و الحقن المهدئة. هي فئات ينظر إليها كعبء ضاغط يجب تحمله و لا ينظر إليها كطاقة خلاقة إن لم توظف في المكان و الزمان المناسبين تحولت إلى طاقة مهدورة.

عانت المرأة العربية و لا تزال من ثقافة تقليدية تحتفظ بكل أسباب قوتها و تأثيرها في مجتمعات عربية تظهر على سطحها كل مظاهر العصرنة. تمكنت المرأة من بلوغ غايات مختلفة و تلبية حقوق ناضلت من أجلها نضالا كبيرا. و اقتحمت فضاءات و عوالم لم تخطر على بال. لكن، حقوق المرأة مقارنة بما يمثله ثقلها في المجتمعات العربية تربويا و اقتصاديا و ثقافيا، لا تزال تعاني من عوائق شتى. غير مفهوم مثلا، أن تمنع من سياقة السيارة في بعض البلدان العربية، و غير مفهوم أيضا أن لا تنال حقها في الانتخاب و كذا في التمثيل البرلماني إلا مؤخرا في بعض البلدان الأخرى. أما القرارات الفوقية الأخرى التي تضمن لها " كوطة " في البرلمانات و الحكومات و في المجالس المحلية، فهي قرارات تسيء لها من

حيث لا يدري أصحاب هذه القرارات. المرأة بحاجة إلى أن تنتزع من الثقافة التقليدية حقها في الحضور المجتمعي قبل أن " تتكرم " الدوائر السياسية بالاعتراف بهذا الحق.

أما الحلقة الأضعف في نسيج الفئات الاجتماعية، فيمثلها الأطفال. الطفل العربي يخرج إلى العمل مبكرا دون تامين و لا رعاية صحية، و أصبحت عمالة الأطفال من أقوى الصور التي تفرض نفسها على زوار أي مدينة عربية. الحاجة تدفع بملايين الأطفال إلى سوق العمل غير الرسمي بكل مخاطره و هذا هو الوجه الأول من العملة، أما الوجه الثاني فهو يؤكد توقف تمدرس السواد الأعظم منهم.

كما تمثل عمالة الأطفال استفزازا للمجتمعات العربية، تمثل بنفس القدر ظاهرة أطفال الشوارع " فضيحة للضمير المجتمعي" و ما يرتبط بها من سلوكات منحرفة كالدعارة و السرقة و التسول. وضع الاطفال في المجتمعات العربية ينبه إلى مقدار الجهد المتوقع بذله على مستوى الأسر و المنظومة التربوية.

لا تقل صورة المجتمعات العربية قتامة في الفضاء العلمي و الفكري و المعرفي و لولا بعض الطفرات الشخصية المتمثلة تحديدا في نيل قلة من العرب جوائز نوبل(نجيب محفوظ، أحمد زويل، محمد البرادعي) لغاب العرب بشكل تام عن هذا الفضاء الحيوي.

تبقى الابتكارات ضعيفة جدا بغياب الدعم المادي، و هذا بسبب تقهقر البحث العلمي الذي لا تخصص له إلا ميزانيات ضعيفة جدا. الجامعات العربية تحولت إلى ما يشبه " دار حضانة كبرى " تؤدي وظيفة حجب البطالة المقنعة و تؤجل التناقضات الصارخة بين التكوين و الاحتياجات الفعلية لسوق العمل. الإطار البشري في الجامعات مهموم بمشاق الحياة المرهقة و التي لا تدع له من خيار إلا إدراج اهتماماته العلمية في درجات أدنى.

الإقبال على الأنترنيت كبير نسبيا في العالم العربي و لكن هذا الاقبال لم ينعكس بالإيجاب و بالصورة المتوقعة عند الأفراد. أمر في غاية الإحباط و في كثير من المجتمعات العربية، أن يستخرج المواطن وثائقه الشخصية و هي مكتوبة بخط اليد(و في بعض الأحيان يرغم على كتابتها بنفسه قبل التصديق عليها) في الوقت الذي تتكاثر فيه مقابر الحواسيب في كل مكان بسبب عطل بسيط لا يستدعي تضييع الوقت و الجهد.

المجتمعات العربية تجهل الثقافة العلمية من حيث أنها اتجاه يجمع بين الفكرة و المشروع و ترتيبات التنفيذ و التي من خلالها تتجسد الفكرة أو المشروع كسلعة مادية و خدمة تجعل حياة الأفراد سهلة و ذات معنى.

ما قدمناه أعلاه، إطلالة على واقع عربي تمنينا لو حمل لنا معه مكونات التفاؤل و لكن الواقع أصدق من أي تمن. و حتى لا يظهر ما قدمناه بصورة الأفكار الانطباعية و المزاجية المؤثرة، نقترح في المحور التالي سندا معرفيا يدعم ما عرض أعلاه و ذلك بالتركيز على عنصرين اثنين:

1- قراءة في بعض المواقف الفكرية العربية.
2- قراءة في التقارير الرسمية.

قبل ذلك نذكر بأن هذا القسم من الدراسة و إذ يهتم أولا بتحولات العالم و بالواقع العربي ثانيا، فإنما يتيح قراءة مضامين التجديد الثقافي كردود أفعال تجاه ما يمثله كل من بعد التحولات الدولية و الواقع العربي.

1-واقع المجتمعات العربية في الكتابات العربية.

تتضمن مقالات الكاتب السوري رياض نعسان آغا و التي جمعها في كتاب موسوم بـ: بين السياسة و الثقافة، مزيجا من التفاؤل و التشاؤم في قراءتها لواقع المجتمعات العربية في العصر الراهن و هي مقالات في مجملها تذهب عكس اتجاه الصورة القاتمة التي ألصقناها بواقع هذه المجتمعات.[1]

حضر التشاؤم مثلا عندما قارن بين الإعلام الغربي و الإعلام العربي فكتب يصفه:<< و يقابل هذا الإعلام البغيض إعلام عربي و إسلامي مريض مهيض عاجز عن المواجهة على الصعيد الدولي، و الإعلام العربي الصالح منه و الطالح يدور داخل البيت، فنحن نتحدث مع أنفسنا و لا أحد يسمعنا في الخارج، و لا نمتلك إلى الآن منابر ذات فاعلية لخطاب الغرب و لتوضيح الحقائق...>>[2]. كيف لهذا الإعلام أن يكون قويا و هو الذي أهمل أو نسي أو تناسى القضايا المصيرية في المجتمعات العربية و استثمر بالمقابل بالجهد و الأموال في تخدير المجتمعات العربية بعرض برامج مثل تلفزيون الواقع و التي

[1] رياض نعسان آغا: بين السياسة و الثقافة. مركز النقد الثقافي، دمشق، 2008.
[2] المرجع نفسه ، ص 68.

برأيه تروج للإباحية المنتشرة أصلا في العالم الغربي فكتب في هذا السياق:<< بعض القنوات استسهلت عملية الاجتذاب، فبدلا من الدخول إلى الجمهور بالقضايا الكبرى، تسللت من بوابة الغرائز و قبلت لأن تتحول إلى كباريهات في الفضاء العربي.>>[1]

كان بإمكان هذه البرامج و عوض ان تغلق على مجموعة من الشباب في إقامة فاخرة تراقب العشرات من الكاميرات أقوالهم و أفعالهم الطائشة، كان بإمكانها برأي الكاتب الاهتمام مثلا بمجموعة من الشباب الجامعي الذي يعاني في إتمام بحوثهم العلمية. و كان بإمكانها ان تهتم بالشباب الفلسطيني القاطن بالأراضي المحتلة. هؤلاء هم من يستحق لقب ستار أكاديمي!

يطل التشاؤم ثانية في مقالة وصف فيها سنة 2001 بالعام الحزين لما لحق العرب من أذى و إهانة و هو في نفس الوقت يتوجس من العام الجديد و ما يخفيه للعرب، فكتب:<< لقد كان العام الذي نودعه عام الأسى المرير لما يذوق شعب فلسطين من ويلات و تنكيل و من قتل و اغتيالات و من هدم منازل و اعتقالات، و الامة صامتة واجمة، كما كان عام التهديد و الوعيد لشعب العراق فكيف سنرنوا إلى العام الجديد؟ و أية كوارث سيحملها للأمة، و هي تواجه أخطر محنة في تاريخها؟>>[2].

لكن و بمقابل هذه المقالات المتشائمة، تحضر في الكتاب نفسه مقالات كلها تفاؤل، و من خلالها يطلب من القراء أن يكذبوا إشاعة ضعف العرب و يطالب من النخب أن تبحث عن مكامن القوة في المجتمعات العربية و أن تواجه حالة الإحباط التي تدعو إلى الاستسلام:

<< نستقبل العام الجديد و الامة تزداد تمزقا و استكانة إلى إشاعة الضعف التي توهن الجسد العربي و تثير الذعر في النفوس، و أجدر للأمة أن تنظر إلى مكامن قوتها من ان تشكو ضعفها و قلة حيلتها، و لا نقلل من ضخامة الهجمة القادمة فهي مريعة و خطيرة، لكن الإذعان و الاستسلام أخطر و أشد ترويعا.>>[3]

<< أخطر ما تمر الامة به اليوم هو ان يفقد بعض أبناءها ثقتهم بها و أن يضيقوا بانتمائهم القسري إليها، و ان يصدقوا ان العرب الذين فشلوا في اللحاق بالثورة الصناعية يفوتهم اليوم كذلك قطار الثورة

---

[1] المرجع نفسه ، ص 342 .

[2] المرجع نفسه ، ص 95.

[3] المرجع نفسه ، ص 96 .

الرقمية لأنهم جهلاء و غير قادرين على الإبداع و قد باتوا منذ مطلع القرن الحادي و العشرين خارج التاريخ.>>[1]

حالتي التفاؤل و التشاؤم عند الكاتب السوري تعبر بصدق عن ما تتجاذب الفكر العربي من قوى مترددة و غير واثقة في طبيعة التوصيف المناسب لواقع المجتمعات العربية، مجتمعات تملك من أسباب القوة ما تملك، لكن قوتها تبقى على السطح و تفتقر إلى أليات التأثير الداخلي و الخارجي.

كانت الثقافة محور اهتمام في العالم الغربي منذ وقت ليس بقريب و تحول النظر إليها من الرصيد الفكري الذي تمثله و تحمله إلى التعامل معها كمؤثر رئيسي في شتى مناحي الحياة. فهذه النظرة مكنت دوائر صنع القرار من مد الجسور بين عالم الأفكار و الرموز و بين العالم المادي الذي تتجسد فيه و هذا ما أعطى للأفكار قوة التأثير لارتباطها الشديد بالحياة اليومية للمواطن الغربي.

أكثر من هذا أصبح المواطن الغربي يوظف الثقافة في تكريس تصوره العالمي للعلاقات بين المجتمعات و لا يقل تأثير فيلم سينمائي أو كتاب موجه للأطفال تأثيرا عن الأثار المدمرة لصاروخ توماهوك و هذا ربما ما قصده المفكر العربي عبد الوهاب المسيري عندما تحدث عن الإغواء و التفكيك من الداخل.

أما حالة الثقافة في المجتمعات العربية فهو في بعض الأحيان أعقد من أن يتمكن أي تحليل جاد من سبر أغواره. الثقافة لا تزال تبحث عن هويتها في متاهات التعريفات و هي عند الكثير تمثل تعريفا ليس أكثر من ذلك. و عند البعض الآخر توصيفا: فهي ثقافة الابتذال تستنسخ نفسها من العالم الغربي الذي يهتم و يروج "الوجبات الثقافية السريعة" من خلال أفلامه السطحية و مسلسلاته العابثة وكتبه الغائرة في التفاهة و في طريقة الأكل و في أسلوب اللباس...

بالمقابل، حوصرت الأعمال الأدبية الراقية و تكدست الأعمال الفكرية على رفوف المكتبات وغابت الأغاني ذات الذوق الفني الرفيع....

[1] المرجع نفسه ، ص 225.

الثقافة العربية عند بعض المفكرين العرب و منهم الأديب عيسى مخلوف في مفترق الطرق: هل حصنت نفسها بما يكفي لتواجه هذا النوع من الثقافة الرائج أم على العكس تماما هي تعيش حالة الانبهار بمضامين هذه الثقافة التي تمنعها من التجاوز و التفكير في البديل، الثقافة الهادفة و الراقية؟[1]

من التوصيفات الأخرى المشهورة ما يردده البعض في كتاباتهم من ان الثقافة العربية تعيش فاجعة أو ما ذكره الكاتب السوري رياض نعسان أغا بأننا نعيش وهم الثقافة و يعني بذلك أن الرصيد المعرفي الذي حصل عليه البعض من العرب وقف حاجزا بينهم و بين العالم المتحول و بينهم و بين إخضاع أنفسهم و ما يملكون من رصيد للمساءلة: << نجد حضورا كبيرا لوهم الثقافة عند بعض المتعلمين من العرب و المسلمين الذين اكتفوا بما حصلوا من معلومات، فظنوا أنهم امتلكوا الحقيقة و علموا كل شيء، وباتوا يعتدون بثقافتهم و لا يقبلون مغامرة الشك بأحكامهم، و آفة وهم الثقافة كما أحسب هو التعصب البغيض الذي يسد منافذ الفهم و يغلق أبواب الحكمة.>>[2]

و أخيرا، ألف المفكر العراقي عبد الله إبراهيم كتابا جادا بناه حول قضية جوهرية في تحليل الثقافة العربية و هي التمييز– على حد وصفه –بين ثقافة الاختلاف و ثقافة المطابقة. تتبع المفكر المسار الخاص بتطور الثقافة العربية و خلص إلى أنها ثقافة مطابقة لأنها تستعير من الثقافات الأخرى و التي تملك مسارات تاريخية خاصة بها و شروطا غير مساراتها و شروطها ،و حينما توظف هذه الثقافة المستعارة تحدث ما تحدثه من تمزيق داخلي يتخذ تمظهرات حادة من التناقضات و التعارضات في الثقافة العربية:<< فهي(الثقافة العربية) في جملة ممارساتها العامة، و اتجاهاتها الرئيسة، تهتدي " بمرجعيات " متصلة بظروف تاريخية مختلفة عن ظرفها، فمرة تتطابق مع مرجعيات ثقافية أفرزتها منظومات حضارية لها شروطها الخاصة، و مرة تتطابق مع مرجعيات ذاتية تجريدية و قارة متصلة بنموذج لاهوتي و فكري قديم، ترتبط مضامينه بالفروض الفكرية و الدينية الشائعة آنذاك، و في هذين الضربين من ضروب " المطابقة" تتدرج الثقافة العربية الحديثة في نوع من العلاقة الملتبسة التي يشوبها الإغواء الأيديولوجي مع " الآخر " و " الماضي "...>>[3]

---

[1] خصص الأديب عيسى مخلوف مقالة موسومة بـ: إله الابتذال يحكم قبضته على العالم، في كتابه: تفاحة الفردوس الصادر عن المركز الثقافي العربي، المغرب، سنة 2006.

[2] رياض نعسان آغا، المرجع السابق، ص 101.

[3] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية و المرجعيات المستعارة. المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 2004. ص 5.

عندما نخضع قضايا رئيسة في المجتمعات العربية مثل الديمقراطية و مكانة المرأة و الطفل، للتوصيف أعلاه، يصعب القبول بسهولة بفكرة المطابقة الشاملة، بل نميل إلى المطابقة النسبية. فالقضايا السابقة إضافة إلى حقوق الإنسان تحمل مضامين واضحة في العالم الغربي و هي مضامين تكاد تفرض على العالم بأسره إغواء أو قسرا من خلال القوة أو من خلال التشريعات. لكن، الثقافة العربية المثقلة برواسب الماضي تقبل بهذه المضامين ظاهريا و تتردد و ترفض و تناور في ممارستها فعليا. تتقاطع الدوائر السياسية و بعض المفكرين العرب مثلا، في إدراج هذه القضايا في سياق أوسع هو العولمة و النظام العالمي الجديد و بالتالي رفض هذه المضامين هو الموقف الأكثر احتمالا و عليه يمكن أن نفهم بسهولة لماذا يقع الربط بين العولمة و الهوية على الشكل التالي:<< ما تعيشه الامة العربية في ظروف العولمة و النظام العالمي الجديد، و بالذات منذ أوائل العقد التسعينات للقرن الماضي هو محاولة إفراغ قسري لمخزون ذاكرة هذه الامة[...] فغياب أو فقدان الذاكرة الجمعية عند الأمم و الشعوب طوعا أم قسرا من الممكن أن يقود إلى اضطرابات خطيرة و حادة في الهوية الجمعية>>.[1]

و من جهته، و في تحليله للأنظمة السياسية العربية و في ضوء الانظمة الديمقراطية المتوافرة، يخلص عالم الاجتماع المصري السيد ياسين إلى أن النظام السلطوي هو النظام المهيمن في العالم العربي. إلا أن هذا النظام و تحت ضغوط داخلية و خارجية أفقدته شرعيته(أفكار السيد ياسين ظهرت سنوات قبل حدوث الثورات الشعبية العربية لسنة 2011) وهو ينحو إلى التجديد لكن بعوائق جمة يقف وراءها أساسا أصحاب المصالح و جماعات الضغط. و بالتالي فهو نظام في وضعية الدفاع و التراجع، يقدم بعض التنازلات في مجال الحريات العامة و التعددية السياسية و حقوق الإنسان.[2]

يثري السيد ياسين تحليله بمقاربة أخرى يبين فيه ان الارتباك الذي تعيشه الأنظمة السياسية العربية و بعيدا عن الضغوط الداخلية و الخارجية، ارتباك مرده إلى أن المجتمعات العربية تواجه و لأول مرة في تاريخها ثلاث أسئلة قوية في نفس الوقت: سؤال التقدم و سؤال الحكم الرشيد و سؤال الهوية[3].فقد واجه العرب في بداية النهضة الأولى قضايا التقدم من خلال السؤال: أي نموذج حضاري تريده المجتمعات العربية. بعد ذلك واجهت سؤال الحكم عند النهضة الثانية في الخمسينات من القرن الماضي من خلال:

---

[1] محمد علي حوات: العرب و العولمة، شجون الحاضر و غموض المستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002، ص 159.

[2] السيد ياسين: الحوار الحضاري في عصر العولمة، المرجع السابق، ص 148

[3] السيد ياسين: إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة. المرجع السابق، ص 142.

أي نظام سياسي تطبق؟ و أخيرا، و في عصر العولمة تطرح الثقافة العربية على نفسها أسئلة كثيرة و لعل أهمها كيف تحمي و تحافظ المجتمعات العربية على خصوصياتها الثقافية.

يجيب الروائي اللبناني أمين معلوف عن هذا السؤال من بوابة الهوية مدافعا عن الهوية متعددة الانتماءات و التي ستقود على ضوء العولمة إلى هوية إنسانية تزداد حضورا مع مرور الوقت لكن دون ذوبان الانتماءات الخاصة للأفراد. من خلال دفاعه عن هوية إنسانية تمثل مجموع الهويات الخاصة، يقع موقف أمين معلوف على مسافة واحدة من دعاة ذوبان الهويات المحلية في الهوية التي يفرضها على الجميع تيار العولمة الجامح، من جهة، و من دعاة التقوقع حول الهويات المحلية و رفض ما هو وافد، من جهة ثانية. الفريقان برأي أمين معلوف يتقاطعان من حيث أنهما يقران بأن العالم يتقدم إلى الأمام كما يتقدم القطار على السكة و لا شيء يمكنه ان يجعله ينحرف عن مساره.

و قبل هذا الإقرار يوظف أمين معلوف استعارة تجمع بين عنصري القدر و الريح. القدر بالنسبة للإنسان ،برأيه ،مثل الريح بالنسبة للشراع. الإنسان الذي يتحكم في دفة المركب لا يقرر مصدر الريح و لا قوتها و لكنه بالمقابل بإمكانه توجيه شراعه. فشتان بين بحار يفتقر إلى التجربة أ و مهمل و بين بحار منتبه و يحمل خبرة. فالريح هي نفسها، و أحد البحارين سيموت و الآخر سينجو. و بالتالي يمكن أن نقترب من " ريح " العولمة بنفس المقاربة: إنه من السذاجة أن نحاول الوقوف في وجه ريح العولمة، لكن إذا أحسنا فنون الإبحار و تفادينا الحواجز، يمكن أن نرسو على بر الأمان.[1]

يتقاطع طرح امين معلوف الأديب مع أطاريح الكثير من المفكرين العرب الذين لا يخفون إعجابهم بل انبهارهم بفكرة المواطن العالمي. فكرة انتشرت في الأدبيات الغربية و روافدها شعارات فكرية و نظرية حاملة لمشاريع توسعية أهمها: " عالم بلا حدود "، " نهاية الإقليم "، " السماوات المفتوحة ". عدد كبير من الباحثين العرب لا يرون إمكانية فرض منظومة حمائية على الأفكار كما هو متاح في عالم التجارة و بالتالي غاية إحداث المواطن العالمي غاية في طور التجسيد و لا يجب تجاهل مقدار الإعجاب الذي نالته هذه الفكرة عند شرائح عريضة من المواطنين العرب. برز هذا الطرح على سبيل المثال في مقالة شارك بها الباحث المصري عمرو الشوبكي في مؤتمر اهتم بموضوع المواطنة المصرية و مستقبل الديمقراطية(القاهرة 2003) و الفقرة التالية تلخص توجه المداخلة:<< من الصعب تجاهل مساحات

[1] Malouf ,A: les identités meurtrières. Grasset, 1998. Pp 113- 115 .

الإعجاب الهائلة التي أبداها قطاع هائل من المواطنين المصريين بهذا " المواطن العالمي " و الذي تظاهر من اجل قضاياه في أوروبا و الولايات المتحدة نتيجة قناعته الإنسانية بهذا العالم الواحد و بذلك المواطن العالمي.>>[1]

تعود إلينا الثنائيات المفسرة لواقع المجتمعات العربية من خلال ثنائية (الرضا و عدم الرضا) في قضية المرأة بعدما برزت من قبل ثنائية (التشاؤم و التفاؤل). يتأرجح توصيف رياض نعسان آغا، و في نفس الكتاب، عندما يعرض صورة المرأة، بين رضا تام في ضوء المكانة الاجتماعية التي تبوأتها في العقود الأخيرة و بين عدم رضا نظرا للمشكلات الكبيرة التي تواجه تحقيق المزيد من المكتسبات و لعل الفقرات التالية تلخص موقف الكاتب(و ربما الكثير من الباحثين يقاسمونه الموقف نفسه):

<< نساءنا لا يعانين المشكلة بذات الحجم الذي يصوره الإعلام الغربي، فهن يشغلن مناصب قيادية في ساحة الوطن العربي و الإسلامي، و حتى في الخليج العربي تشغل المرأة موقعا متقدما و متفاعلا مع حيوية المجتمع.>>[2]

<< أدرك أن المرأة العربية و المسلمة تعيش ظروف تخلف المجتمع العربي المريعة كله، فهناك مشكلة الأمية و الفقر و البطالة و المرض و نقص الرعاية الاجتماعية وسوى ذلك كثير من المشكلات القائمة في العالم الثالث كله، و هي لا تخص النساء وحدهن بل هي مشكلات عامة.>>[3]

لا نملك دلائل قوية تجعلنا نقف على فوارق جوهرية بين الكتابات النسائية و الكتابات الرجالية في تناولها لقضايا المرأة في المجتمعات العربية، إلا أننا نميل إلى الاعتقاد إلى أن ما تكتبه النساء حول النساء و في ضوء بعض القراءات يحمل شحنة خاصة يربط بين وضعية المرأة و المسألة الديمقراطية.

حضر هذا الربط(المرأة – الديمقراطية) في مداخلة شاركت بها الباحثة المصرية سلوى شعراوي جمعة في مؤتمر المواطنة و مستقبل الديمقراطية(القاهرة 2003) و ناقشت فيها أوضاع المرأة المصرية و التي تأرجحت حسب عرضها بين استراتيجيات التمكين و ترتيبات التهميش مركزة على فترات تاريخية بعينها.

---

1 عمر الشويكي : المواطنة المصرية في عالم مفتوم. المنازعة بين الهيمنة الأمريكية و العولمة، أعمال المؤتمر السابع عشر للعلوم الإنسانية، المواطنة المصرية و مستقبل الديمقراطية. 21– 23 ديسمبر 2003، القاهرة. مكتبة الشروق الدولية، المجلد الثاني، ص 1311.

2 رياض نعسان آغا. المرجع السابق، ص 210

3 المرجع نفسه ، ص 213.

أبرزت الباحثة الكثير من المكتسبات التي تحققت و بينت المعوقات التي لا زالت تواجه تحقيق المزيد. و أخيرا، بينت الأطراف المنوطة بها عملية ترقية مواطنة المرأة و خلصت إلى ضرورة:

أولا: اتخاذ الإجراءات على المستوى المؤسسي بدءا بإصلاح النظام الانتخابي، و التفكير في الاخذ بالنظم الانتخابية الملائمة للمرأة، و إحداث إصلاح على مستوى المؤسسات العامة و النيابية الكفيلة بصون حقوق المرأة و الرجل دون التأثير على الأسرة.

ثانيا: يمكن اتباع استراتيجية تحويل كل ما هو سلبي إلى إيجابي. فمثلا عندما يحدد المجتمع دور المرأة برعاية الطفل، فعليها عندئذ أن تسهر على توفير الرعاية و تربيته، فتسهم بعد ذلك في دعم المناخ السائد لقضاياها.

عموما يمكن ان نلخص توجه المداخلة بالفقرة التالية:<< يجب النظر إلى أن التمكين السياسي للمرأة هو خطوة أساسية نحو تحقيق الديمقراطية و الإصلاح السياسي الشامل، فلا يمكن الحديث عن الإصلاح السياسي و الديمقراطية، و مواطنة المرأة غير فعالة.>>[1]

كما أرغمت المرأة بنضالها و مقاومتها الفكر العربي على النظر إليها كفاعل اجتماعي يؤثر في التغيير الاجتماعي، ينحو الشباب نفس المنحى بكثير من التضحيات و الصبر. قبل مدة كان المجهود العلمي و المعرفي . و لعله لا يزال كذلك مجهودا استطلاعيا وصفيا ،مشفقا و مناسباتيا أو كما وصفه الباحث السوسيولوجي التونسي المنجي الزايدي. هذا الاهتمام المعرفي المتخاذل بمجال الشباب إنما يعكس برأينا تخاذلا اجتماعيا تجاه فئة اجتماعية أثبتت مؤخرا و في سياق الثورات الشعبية العربية(سنة 2011) بأنها فئة صانعة للتاريخ و غير خاضعة له فحسب و أنها فئة تقود و لا تستكين في دور الذي يقاد.

نشاطر موقف المنجي الزايدي الداعي إلى التفكير الجاد في بناء سوسيولوجيا الشباب و إلى إقامة مراكز بحث متخصصة تهتم بقضايا الشباب. من جهتنا، أكدنا في أحد الاسهامات العلمية على ضرورة إشراك الشباب في صنع مساراتهم و على ضرورة أن يحجم الكبار على رسم عالم الصغار.[2]

[1] سلوى شعراو ي جمعة، مواطنة المرأة: جدلية التمكين و التهميش. أعمال المؤتمر السابع عشر للعلوم الإنسانية. المرجع السابق، ص ص 877- 891.

[2] عبد الرزاق أمقران: عنف الشباب أم عنف المدينة؟ في: سوسيولوجيا المجتمع. المكتبة العصرية. مصر،2009. ص ص 305- 321.

عودة إلى الباحث التونسي، فهو يحدد الغاية من بناء سوسيولوجيا الشباب على النحو التالي: << سوسيولوجيا الشباب ليست خطابا عن هذه الفئات بقدر ما هي مجال للإصغاء و فضاء لحديث الشباب عن أنفسهم و عن محيطهم و العالم الذي يعيشون فيه، فهم أقدر عن التعبير عن طموحاتهم و مشاغلهم و واقعهم.>>[1]

في هذا السياق، تجد سوسيولوجيا الشباب مبررات بناءها حاضرة و متوافرة في فضاءات المجتمعات العربية و الواقع يؤكد على ثراء و تنوع مكونات مجال الشباب، المكونات التي ستسمح إن كان القصد جادا و هادفا؛ بناء سوسيولوجيا الشباب و " بنكهة عربية " و لماذا لا. الشاب في المجتمعات العربية لم يعد ذلك الشخص الذي يقلد تسريحة شعر ابتدعها رونالدو أو ديفيد بيكهام في اليوم التالي بعد ظهور التسريحة على شاشات التلفزيون. و بالتأكيد ليس ذلك الشخص الذي يرتدي ملابس تحمل كتابات تمجد الإلحاد و العدو التاريخي و تهين انتماءاته القومية و الدينية و هو عن ذلك غافل. لم يعد الشاب العربي ممثلا فحسب بأولئك الذين يتفننون في إلغاء الذات من خلال الانتحار المادي(حرق النفس، الموت في عرض البحر) و الانتحار المعنوي(هجر الدراسة و العمل، الاحجام عن كل أشكال المشاركة). الشاب هو ما ذكرناه و لكن غير منطقي أن نتجاهل تجارب عربية رائدة كان وراء نجاحها الشباب: من الضروري جدا الالتفات إلى تجربة " صناع الحياة " التي يشرف عليها الداعية المصري عمرو خالد، كشكل من أشكال التجديد في العمل الخيري التطوعي . الشباب العربي، و باستعماله لمواقع التواصل الاجتماعي على الانترنيت، رج أركان النظم السياسية العربية التي أعلنت أبديتها منذ مدة. الشباب العربي مقبل على تخصصات علمية دقيقة منحته السمعة الدولية في العالم الغربي حتى . مقبل على اللغات فهو يتقنها و بإتقانه إياها يتشبع بالثقافات المتعددة فتتقوى الثقافات المحلية بذلك الرصيد المتراكم.

سوسيولوجيا الشباب من مهامها أن تبقى قريبة من نبض الشارع العربي حتى نتمكن من الوقوف على خصائص تفكير الشباب العربي و اتجاه طموحاته. كيف لباحث في علم الاجتماع يعايش حركية المجتمعات العربية من خلال ثورات شعبية قادها الشباب أن يتغافل عن هذه الحركية و يصوب اهتماماته لقضايا أقل أهمية في هذه الفترة التاريخية الحاسمة؟

---

[1] المنجي الزايدي: مقدمات لسوسيولوجيا الشباب. مجلة عالم الفكر. المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، عدد 03، 2002. ص ص 27- 54.

يضيع من الباحث الاجتماعي الكثير من الوقائع ذات الدلالات العميقة: سيضيع منه مثلا أن شباب الثورة في مصر أصبح قوة اقتراح يحسب لها الحساب اللائق بها، اقترحت على السلطات المصرية رئيس الوزراء و فرضته و هذه سابقة في تاريخ الشعوب العربية.

ستفلت من هذا الباحث الاجتماعي " الغافل " قضايا طفت على سطح الثورة لم يعرها الاهتمام الكافي وقت حدوثها، فتبخرت و لفها النسيان و فقدت قيمتها الرمزية و من هذه القضايا يمكن أن نذكر: الشعارات التي رافقت الثورات، إحياء الاغاني الثورية القديمة و بروز ما كان مغضوب عليه في الفترة السابقة و ذوبان الاختلافات المذهبية و التفاوتات الاجتماعية في بوتقة مطالب الثورات.

2- واقع المجتمعات العربية من خلال التقارير.

تكتسي التقارير السنوية، عادة، أهمية بالغة سواء صدرت من هيئات حكومية أو هيئات و مراكز بحثية يعتد بها، أو كانت أممية من خلال برامجها و منظماتها و مؤسساتها العديدة و المختلفة. هذه التقارير برأينا تكمن أهميتها بالنسبة للدراسة من حيث أنها تقترح تصورا لواقع المجتمعات العربية في فترة زمنية قد لا تتجاوز السنة، تصور مدعم بالمعطيات الميدانية و المتجددة و الإحصائيات التي تتيح إجراء المقارنات الداخلية على ضوء متغيرات دقيقة ترتبط بقوة بالحركيات المجتمعية و هي في طور التجسيد. هذه التقارير بمنهجية عرضها للمعطيات و بتحاليلها قد لا تتقاطع مع التحاليل الفكرية التي ناقشناها آنفا و مع المقدمة التي اقترحناها لقراءة واقع المجتمعات العربية و التي رأينا فيها احتمال الانطباعية و الازدواجية.

في حقيقة الأمر، هذه التقارير غير مطالبة على الإطلاق بأن تحدث تقاطعات مع الأطاريح الفكرية السائدة، بل على العكس، المعطيات الخام التي تقترحها، يستغلها الفكر، أو هذا ما هو مفروض القيام به، و يبني على أساسها فرضيات و أسس تحليل و أساليب قراءة الواقع.

قبل تقديم قراءتنا لبعض التقارير التي اهتمت بالشأن العربي في السنوات الأخيرة، وجب التنويه إلى ما يلي:

- تستجيب قراءتنا لهذه التقارير إلى دواعي الدراسة و غاياتها و حاولنا قدر الإمكان مد الجسور بين الطرح الفكري الذي ارتضيناه للدراسة و جملة من القضايا تطرقت إليها هذه التقارير.

- تصيدت قراءتنا لهذه التقارير قضايا تتكلم عن واقع المجتمعات العربية ليست بالضرورة تلك القضايا التي ألقينا عليها الأضواء في سياق سابق مثل الديمقراطية و قضايا المرأة و مشكلات الشباب....
- وجه قراءتنا لهذه التقارير ليس التحليل النظري الحاضر فيها فحسب و لكن المعطيات الكمية و الاحصاءات أيضا و قد أملى علينا هذا التوجه في القراءة، النظر إلى الثقافة ببعدها الإنجازي المادي الذي يعبر عنه كميا بعد تحويل الرصيد الفكري إلى مشروع تنفيذ.

1- تقرير المعرفة العربي للعام 2009: نحو تواصل معرفي منتج*.

نعود إلى هذا التقرير بأكثر تركيز بعد أن أشرنا إليه في عجالة بما يخدم محور الدراسات السابقة. ركزنا اهتمامنا على ثلاثة فصول من أصل ستة فصول تضمنها التقرير: الفصل الثالث الذي تناول التعليم و تكوين رأس المال المعرفي، الفصل الرابع الذي تناول تقانات المعلومات و الاتصالات في الدول العربية، و الفصل الخامس الذي تناول الأداء العربي في مجال البحث و الإبداع.

أولا: التعليم و تكوين رأس المال المعرفي

يقر التقرير في هذا القسم بوجود فجوة معرفية لها مظاهر معروفة. ينتقل التقرير من جرد التحديات التي تواجهها الأنظمة العربية للتربية و التعليم في معظم البلدان العربية إلى تبيان طبيعة الرهانات الجديدة التي أفرزتها التحولات العالمية في مجال المعرفة و التي أصبحت ضاغطة على المجتمعات العربية.

أنظمة التربية و التعليم تواجه جملة من التحديات هي:

- محو الأمية.
- تعليم العلوم بمزيد من الانفتاح على مكاسب المعرفة العلمية المعاصرة في مختلف تخصصاتها.
- المواءمة بين النظام التعليمي و خطط التنمية
- ربط أنظمة التعليم بالاحتياجات التي تفرضها متطلبات التنمية.
- جعل التعليم في خدمة الإنتاج و توسيع الخيارات.

* برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.مؤسسة محمد بن راشد أل مكتوم.التقرير المعرفي العربي للعام 2009. المرجع السابق.

دخلت على انظمة التربية و التعليم في المجتمعات العربية قضايا لم تعهدها من قبل مثل التوظيف التقني للوسائل الجديدة و مفاهيم الجودة و التعليم عن بعد و كان وراء هذه القضايا التصور الجديد الذي ينظر إلى التعليم كرافد مؤسس و داعم لمجتمع المعرفة. هذا التصور الجديد للتعليم، نقل النظام التعليمي من أداء دور إكساب المهارات الأساسية في الأنشطة التربوية و التعليمية المختلفة إلى أداء دور يشمل أيضا مساءلة الفرد على تملك كفاءات سلوكية و عقلية مثل تملك قدرات التحليل و النقد و التنظيم و اتخاذ القرارات و تنمية الإبداع.

يقدم التقرير مجموعة من الأرقام و الإحصاءات تترجم عموما تقدما ملحوظا في نشر المعرفة بين المواطنين في ربع القرن الأخير. خلص التقرير إلى هذا التقييم الإيجابي مستدلا بالمؤشرات الثلاث التي يعتمدها البنك الدولي لقياس مدى استعداد الدول للانخراط في اقتصاد المعرفة. ، و هي معدلات الإلمام بالقراءة و الكتابة عند البالغين و الالتحاق بالتعليم الثانوي و التعليم العالي. بلغ المعدل العام بالإلمام بالقراءة و الكتابة في المجتمعات العربية سنة 2005، 82% عند الذكور و 62% عند الإناث. و بلغ وسيط معدلات الالتحاق الخام بالتعليم الثانوي سنة 2006، 70% عند الذكور و 65% عند الإناث. أما الالتحاق بالتعليم العالي فقد بلغ الوسيط سنة 2005، 18%عند الذكور و 29% عند الإناث مع الملاحظة بان ثلاث دول تبقى معدلات الالتحاق فيها أقل من 5% في السنة.

و بالرغم من هذه الصورة الإيجابية، ينوه التقرير إلى الاخفاقات الكثيرة التي ستقف دون انتقال المجتمعات العربية إلى مرحلة مجتمع المعرفة. من أهم هذه الاخفاقات، بقاء 60 مليون أمي ثلثا هم من النساء. و الإخفاق الآخر هو بقاء ما يقارب 9 ملايين طفل خارج المدرسة و هم في عمر المدرسة الابتدائية.

يخصص التقرير بعد ذلك حيزا كبيرا لشرح رأس المال المعرفي و آليات قياسه و يلح على أن قياس رأس المال المعرفي عند أفراد المجتمع يعتبر تحديا كبيرا لأي باحث أو مصمم استراتيجيات تنمية الموارد البشرية لأن << المعرفة تتجاوز تلك التي يكتسبها المرء على مقاعد الدراسة، لتشمل المعارف التي يكتسبها عند الخبرة في موقع العمل المنتج اقتصاديا، ومن خلال خبرة الحياة و الأعمال غير النظامية التي يقوم بها، و التفاعل مع الآخرين، و التي تؤدي إلى إدراكات متنوعة لجوانب الحياة المختلفة[1].>>

و مجمل التقرير في هذا الفصل، دون الدخول في التفاصيل الدقيقة،يؤكد على أن مظاهر الخلل الكبيرة في الانظمة التربوية و التعليمية تحول دون توسيع دائرة المعارف.

[1] المرجع نفسه ، ص 90.

ثانيا: تقانات المعلومات و الاتصالات في الدول العربية: دعائم المعرفة و أدواتها.

سجل التقرير تطورا ملحوظا عند المجتمعات العربية على معظم محاور تقانات المعلومات و الاتصالات خاصة على مستوى البنى الأساسية التي عرفت استثمارا متزايدا. هذا الأمر سمح لأربع دول عربية(الإمارات، قطر، البحرين، الكويت) من احتلال المراتب28 و 237 و 39 و 50 ضمن قائمة الخمسين بلدا الاكثر جاهزية لاستثمار تقانات المعلومات والاتصالات. و بالرغم من ذلك، يكشف التقرير بأن الفجوة الرقمية لا تزال حادة و هذا ما يبينه المحتوى الرقمي العربي، و هو الدليل على انشطة و إنتاج المعرفة بالعربية.

بحسب التقرير، المجتمعات العربية لن تتمكن من تجاوز هذه الوضعية إلا بالبت جديا في مجموعة من القضايا منها استخدام اللغة العربية على الشبكة، و التفاوت الحاصل بين بلد عربي و آخر في استثمارها للتقانات الجديدة و هذا ينعكس أيضا على شرائح المجتمع في كل بلد و تنعدم المساواة بينها في النفاذ إلى التقانات.

و استنادا إلى مرتكز التقانات و المعلومات، يشير التقرير إلى ارتفاع قيم هذا المرتكز و الذي يبنى حول ترصد التطور في حيازة خطوط الهاتف و الحواسيب و الأنترنيت في أحد عشر دولة عربية بين سنة 1998 و سنة 2008. و ترتفع قيم هذا المرتكز في البلدان التي تمتلك مداخيل كبيرة أكثر من غيرها إلا أنها تبقى أخفض من قيم البلدان الغربية التي تماثلها في المداخيل.

تناول التقرير في بقية أقسامه الأثر الملموس لإنتاج المعرفة و نشرها بسبب التقدم المحرز في انتشار الحواسيب و النفاذ إلى الانترنيت و بين ان أثر انتشار خطوط الهاتف الثابت و المحمول أقل دلالة و يعود ذلك إلى مجموعة من المعوقات منها أن شبكات الهاتف المتاحة لمعظم مواطني البلدان العربية هي من الانماط التقليدية، كما أنها لا تتيح النفاذ إلى المحتوى الرقمي.

يكشف التقرير إلى أن معدل انتشار الحواسيب في معظم البلدان العربية يقل عن المتوسط العالمي باستثناء السعودية و الكويت. و يكشف أيضا انتشار الأنترنيت في معظم البلدان العربية بشكل ملموس(2004– 2008). ترتبط بانتشار الحواسيب في البلدان العربية مجموعة من العوامل أهما: كلفة اقتناءها و هي في انخفاض مستمر و انتشار المهارات الأساسية لاستخدام الحواسيب و هي في تقييم التقرير في نمو مستمر. و من جهة اخرى ،سطرت بعض البلدان العربية برامج تهدف إلى نشر الحواسيب ذات الأسعار المنخفضة. و أشار التقرير إلى وجود عدد كبير من ورش تجميع الحواسيب الشخصية أسعارها أخفض بكثير من أسعار الحواسيب المستوردة.

أما في ما يخص استخدام الأنترنيت فيقدم التقرير جملة من الملاحظات نلخصها في ما يلي:

- زيادة متوسط دخل الفرد في المنطقة العربية قد لا تحفز على استخدام الأنترنيت بالدرجة التي تؤدي إليها زيادة مماثلة في متوسط دخل الفرد عالميا.
- انخفاض مستوى استخدام الأنترنيت من جانب مؤسسات الأعمال و انخفاض معدل نفاذ المدارس إلى هذه الشبكة. فاستنادا إلى هذا المؤشر فإن أكثر الدول العربية استخداما للأنترنيت لا يرتقي فوق المرتبة 38 عالميا.
- ما تزال شبكات الاتصال التي يمكن من خلالها النفاذ إلى شبكة الأنترنيت ذات مواصفات متدنية. تستخدم في معظم الدول العربية شبكات اتصال تتراوح سرعات الاتصال عبرها بين 128 كيلوبايت، و 1 ميجابايت في الثانية في حين تفوق سرعة الاتصال في بعض البلدان المتقدمة المليار كيلوبايت في الثانية و قد تفوق هذا المقدار.
- أسعار النفاذ إلى خدمات الأنترنيت في معظم البلدان العربية تقل عن القيمة المتوسطة لبلدان العالم مجتمعة، باستثناء السودان، موريتانيا و جيبوتي.

يولي التقرير إهتماما لإستخدام اللغة العربية في شبكة الأنترنيت و بين أن عدد مستخدمي الأنترنيت باللغة العربية قارب 60 مليونا في مطلع العام 2008، و هذا يمثل 17% من سكان البلدان العربية و تقع هذه النسبة دون المتوسط العالمي الذي يقارب 22%. من جهة أخرى فإن تعداد مستخدمي الأنترنيت من المتكلمين باللغة العربية يمثل نسبة تقارب 4.1% من العدد الإجمالي لمستخدمي الأنترنيت في أنحاء العالم. و بذلك تحتل اللغة العربية المرتبة السابعة بين اللغات العشر الأولى في استخدام الانترنيت. إلا أن هذه النسب تؤكد على أن حضور اللغة العربية على الشبكة ما يزال دون المستوى المتوقع بالنظر إلى عدد الناطقين بها ثم يخلص التقرير في هذا السياق إلى استنتاج هام فضلنا نقله كما هو لتقاطعه الأكيد مع قضايا التجديد الثقافي كما حددناها في محاور سابقة:<< الجهد المبذول في بناء المحتوى الرقمي باللغة العربية يقتصر على مجالات محدودة، قد لا يتصل معظمها بواقع المجتمعات العربية و الفرص و التحديات التي تجابهها، و قد لا يثري المعارف المتصلة بالتنمية الاجتماعية و الاقتصادية من قريب أو من بعيد. و لا شك أن غلبة بعض الموضوعات على حساب تناول المواضيع الأخرى ذات الصلة المباشرة بالقضايا التنموية الملحة و بالأبعاد الثقافية السائدة لا يتواءم مع تحديات عالم يحتدم فيه التنافس و تزداد فيه احتمالات تهميش الثقافات القاصرة عن إعادة إنتاج ذواتها من خلال ما تبتكره من معارف و

من أنماط جديدة لاستثمارها. إن الارتقاء بالمحتوى المعرفي الرقمي العربي يستدعي انتهاج سياسات وطنية و إقليمية مواتية تستهدف التواصل و التفاعل الخلاق مع ثقافات و معارف العالم و الإسهام فيها بروح نقدية تؤكد قدرة المنطقة العربية على تمثل و توطين و استنبات المعرفة، بل و قدرتها على إبداع المعرفة.[1]>>

يدقق التقرير في المحتوى العربي على الأنترنيت و يقدم جملة من الأرقام و النسب تلخص الاتجاهات العامة. ارتفع عدد الصفحات التي تتضمن المحتوى العربي على الانترنيت ليبلغ سنة 2006، 189 مليون صفحة(تتضمن ما هو مكتوب باللغة العربية و الإنجليزية). و بعد ذلك يقترح التقرير استنتاجا هاما هو التالي:<< ليس من المغالاة القول بأن مستقبل اللغة العربية يتوقف على مدى استخدامها في شبكة المعلومات العالمية. و يتطلب ذلك جهودا كبيرة على المستوى التقاني لاكتساب جملة من القدرات الضرورية للتعامل مع اللغة ذاتها. كما يستدعي وضع أهداف طموحة على الصعيد الوطني بحيث تستخدم المؤسسات في البلدان العربية، من وزارات و جامعات و مدارس و هيئات للمجتمع المدني، اللغة العربية في معاملاتها، و تصبح لغة لتداول و انتاج المعارف بشتى فروعها.[2]>>

ثالثا: الأداء العربي في مجال البحث و الإبداع.

أنجز الفصل هذا على أساس التحديد الدقيق لمفهوم الإبداع و الذي يختلف في مضامينه حسب التقرير عن مضامين مفهومي الابتكار و التجديد القريبين منه من حيث الدلالة. مفهوم الإبداع وظف في التقرير ليقترن بالسمو و الذكاء من جهة، و بالحساسية الوجدانية و دوائر التخييل و الرمز. هذا المفهوم يتجاوز معنى الابتكار المتصل غالبا بحقول المعارف العلمية و أدواتها التقنية و يتجاوز معنى التجديد الحاضر بكثافة في المجال الثقافي بمنتجاته العديدة.

من أهم القضايا التي رصدها التقرير افتقار الوطن العربي إلى مرصد قومي يعد المؤشرات الكمية و النوعية العربية، و يضمن مصداقية البيانات حول البحث و النشر العلمي و الابداعي. و بالرغم من حاجة الدول الغربية لهذه البيانات و حاجة المؤسسات و الهيئات الدولية و إلحاحها، تتقاعس الدول العربية بتزويدها بالمعلومات بشكل شامل أو بشكل جزئي و القلة منها تملك رصدا شاملا حول أوضاع

[1] المرجع نفسه ، ص 134.

[2] المرجع نفسه ، ص 135.

النشر العلمي و الإبداع فيها(الكويت، الجزائر، تونس، المغرب، الأردن و السودان). عموما البيانات هذه و بغض النظر عن الدقة و الجدة، تبين أن الإبداع يتسم بضعف مستواه. و كان متوقعا أن تكون العلاقة بين الناتج المحلي الإجمالي أو معدل الدخل و الإبداع علاقة إيجابية، لكن التقرير يكشف مثلا أن الدول العربية الأقل دخلا هي الأكثر إنتاجا للبحوث و الاكثر اندماجا في منظومة البحث و الأفكار.

نسبة تدني ما تنفقه الدول العربية على البحث العلمي يؤثر سلبا على الأداء الإبداعي العربي كما و كيفا إلى جانب ضعف تأثيره و محدودية نتائجه. يعاني البحث العلمي في المجتمعات العربية من الفجوة التي تفصله و تعزله عن نظم الإنتاج و الخدمات، بينما التقرير يلح على أن :<< سياسات العلوم و التقانة تحتاج إلى بيئة ثقافية و اجتماعية و اقتصادية مواتية للوصول إلى اقتصاد تنافسي، و تقديم منتوجات مبنية على مخرجات العلوم و بحوثها. فذلك هو ما يحقق العلاقة التكاملية بين الإبداع و التنمية، حيث يغذي الإبداع العملية التنموية و يكون مصدرا دائما للتقدم و التجديد من جهة، و تحتضن التنمية بدورها الإبداع و تدعمه إدراكا لدوره الأساسي في حفز التنمية و تعظيم نتائجها من جهة أخرى.[1]>>

تخلت الأسرة العلمية في الوطن العربي، إلى وقت قريب، عن سلطتها في تسطير استراتيجيات البحث العلمي و عهدت به للقيادات السياسية، لكن هذا التوجه عرف تغيرا ملموسا في العديد من البلدان العربية، لكن قصر التجربة لا يتيح تقييم النتائج المتوصل إليها. و يخلص التقرير في هذه القضية و على ضوء تجربة بعض البلدان العربية،إلى أن أفضل السياسات هي تلك التي اعتمد في بناءها على طرق الاستشراف الجماعي، و أسلوب المشاركة و التفاعل القائم على بيانات و قواعد معلومات رصينة.

إضافة إلى ما يعانيه البحث العلمي في الوطن العربي من غياب للبنى المؤسسية أو ضعفها، و من نقص العاملين فيها و ضعف التنظيمات الإدارية و الأطر القانونية، فهو يعاني أساسا من فكرة نقل التقانة و لا يشجع على العمل بغاية توطين المعرفة وصولا إلى الابتكار و الإبداع و إنتاج المعرفة محليا.

أما من حيث مخرجات البحث العلمي العربي، فالتقرير يقدم رقم 4859 يمثل ما نشر من مقالات علمية في 16 دولة عربية في العام 2005، و من جهة أخرى يقف التقرير عند ظاهرة النشر المشترك بين باحثين عرب و باحثين من دول أوروبا و أمريكا الشمالية.

[1] المرجع نفسه ، ص 166.

اهتم التقرير أيضا بالقضايا الادبية و القراءة وحدد جملة من التحديات تواجه الانتاج الثقافي و منها التقصير و الفقر في إصدار الكتب و ضعف نوعية هذه الكتب و محدودية قاعدة القراء الفعليين باللغة العربية.

بين التقرير ضعف معدل ما يقرأه العربي سنويا و يقدم التقرير رقم كتاب واحد لكل 11950(توزيع مجموع الكتب المنشورة سنويا على عدد السكان) بينما لكل 491 مواطن إنجليزي كتاب واحد، و لكل 713 مواطن إسباني كتاب واحد.

و آخر قضية رصدناها من التقرير هو قضية الإبداع السينمائي و ما يرتبط به من فضاءات للعرض و عدد المشاهدين و عدد الأفلام المنتجة و من بين الدول العربية الأكثر انفتاحا على هذا الشكل من الإبداع مصر، البحرين و المغرب.

2- تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009: تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية[1].

بين التقرير في جميع فصوله العلاقة القوية بين التنمية البشرية و امن الإنسان الذي ينظر إليه كركيزة أساسية للتنمية البشرية. تعنى التنمية البشرية بتوسيع قدرات الأفراد و الفرص المتاحة لهم، أما أمن الإنسان فيهتم بتمكين الأفراد و الشعوب من احتواء المخاطر التي تهدد حياتهم و سبل معيشتهم و كرامتهم أو تجنبها.

يهمنا هذا التقرير، و اتساقا مع الغايات البحثية للدراسة، في بعض المحاور نتناول عرضها في ما يلي:

أولا: الدولة العربية و أمن الإنسان.

يقدم التقرير صورة قاتمة على مستوى ضمان أمن الإنسان و نبه إلى أن الدولة في الوطن العربي تحولت إلى خطر يتهدد أمن الإنسان بدلا من ان تكون هي السند الرئيسي الداعم له. أرجع التقرير ذلك إلى جملة من الأسباب خصها بالتحليل هي: ضعف الضوابط المؤسسية في الحد من سلطة الدولة، تفكك

[1] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. المكتب الإقليمي للدول العربية، شركة كويكي للنشر.

المجتمع المدني و انقسامه، مجالس منتخبة غير فاعلة، سواء منها المحلي أو الوطني و أجهزة أمن ذات صلاحيات مطلقة.

من بين العناصر الأربعة التي اعتمدها التقرير في قياس أداء الدول العربية في مسألة ضمان أمن الإنسان، نقف عند اثنين منها: مدى قبول المواطنين لدولتهم و كيفية إدارة الدولة لاحتكارها حق استخدام القوة و الإكراه.

أهم ما أبرزه التقرير في هذا السياق هو أن معظم الدول العربية لم تنجح في تطوير الحكم الديمقراطي الرشيد و المؤسسات التمثيلية القادرة على ضمان المشاركة المتوازنة لكافة الفئات، أو تحقيق العدالة في توزيع الثروة بين مختلف الجماعات، أو احترام التنوع الثقافي. هذا الوضع دفع ببعض الجماعات ذات الهويات المتنوعة إلى السعي لتحرير نفسها من قيود الدولة القومية التي تعيش في كنفها. هذا الرفض للشرعية القائمة رافقه فرض المزيد من التقييد و التضييق. و يحدد التقرير مفهوم الهوية و ما يرتبط بها من صراعات في العالم العربي، بالنظر إلى السياق السياسي الذي يبقى حاجزا امام الوصول إلى السلطة السياسية أو الثروة، و إلى غياب قنوات المشاركة التمثيلية السياسية، و قمع التنوع الثقافي و اللغوي. و يعرج التقرير لمناقشة احتكار الدولة لحق استخدام القوة و الإكراه و يخلص إلى أن الدول العربية مطالبة في سعيها لتحقيق الأمن في أراضيها و إضافة إلى الإمكانات المادية و التنظيمية، بحماية حقوق مواطنيها و بقبول المشاركة في السلطة إن أرادت فعلا أن تتمتع بالشرعية و بثقة مواطنيها و رضاهم.

ثانيا: السبيل إلى الإصلاح.

أبرز التقرير جملة من القضايا حصل حولها الإجماع، و حول ضرورة إخضاعها للإصلاح إن أرادت الدول العربية تجاوز الوضعية البائسة التي يعيشها امن الإنسان في الوطن العربي. هذه القضايا هي:

- إقصاء المجتمع عن دائرة صنع القرار.
- غياب الحريات السياسية.
- الافتقار إلى مقومات الحكم الرشيد.
- غياب تداول السلطة بصورة سلمية.
- قمع التعددية و قمع الأقليات.
- البيروقراطية الخانقة و تفشي الفساد في الاجهزة الحكومية.

- القصور و العجز في العمل المؤسسي و الشفافية و المساءلة.

يبين بعد ذلك التقرير الأطراف الأربعة التي إن تظافرت جهودها استطاعت أن تحدث التغيير المتوقع على مستوى القضايا المذكورة أعلاه: جماعات المعارضة السياسية، منظمات المجتمع المدني، أصحاب الأعمال و المواطنين.

الفصل الرابع

"المرجـــعيات القيـــــــــــــمية

للتـــــجديد الثــــــــقافي"

- الانظمة القيمية في المجتمعات العربية

1. القيم الاجتماعية التقليدية
2. القيم الاجتماعية السلفية.
3. القيم الاجتماعية العصرية(الغربية الوافدة)

يلاحظ أن إشكالية التجديد الثقافي في العالم العربي قد طرحت في الساحة الفكرية انطلاقا من مواقف مختلفة و متعددة، و الملاحظة التي تشد الانتباه أكثر في هذا الصدد هي أن المدارس الفكرية التي تطرح استراتيجية التجديد الثقافي، أو على الأقل نظرة معينة إلى ما يجب أن تكون عليه الثقافة العربية في ظل المتغيرات العالمية الحالية، إنما في الواقع تختلف في ما بينها لاختلاف القيم التي يحملها كل اتجاه ، يمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقر بأن المواقف من العولمة، و التي غالبا ما تتحدد وفق بنيتنا الثقافية و الاجتماعية و القيمية، هي التي تقولب نظرتنا إلى ما يجب أن تكون عليه استراتيجيتنا حول التجديد الثقافي. بشكل آخر، نود القول بأن النافذة الأساسية التي ينظر من خلالها العرب إلى العولمة هي النافذة الثقافية، في الوقت الذي لا تعدو أن تكون عند صناعها إلا بابا من الأبواب التي تنفذ من خلالها الهيمنة الاقتصادية الأمريكية بصفة خاصة و الغربية بصفة عامة. يعتقد إنسان الشارع في العالم العربي بأن الهدف الأول من العولمة هو تدمير الهوية الثقافية و القيمية للمجتمعات العربية، و ما الاقتصاد و القوة العسكرية و وسائل الإعلام إلا أدوات لذلك الهدف(أي أن الصراع حضاري و ثقافي). لهذا السبب، جاءت معظم المواقف من العولمة ثقافية، سواء أكان ذلك بالانغلاق على الذات و الدعوة إلى قطع العلاقات مع الغرب أو بالمواجهة المتشرذمة مثلما تفعله الجماعات الدينية اليوم.

انطلاقا من هذا التصور، نجد أن القيم الاجتماعية (بمختلف تفرعاتها)، تلعب دورا محوريا في صياغة النظرة الفكرية إلى إشكالية التجديد الثقافي في العالم العربي، وما هذا الاختلاف الحاد ـ الذي يصل في بعض الأحيان إلى درجة التناقض ـ بين المدارس الفكرية إلا دليلا على أهمية القيم من جهة، و على خطورة "اللاتجانس القيمي" من جهة أخرى، الذي يسود حاليا معظم المجتمعات العربية، وهو لا يهدد المشاريع الفكرية و التنموية فحسب، بل يهدد حتى السلم الاجتماعي[1] مثلما حدث في الجزائر، اليمن، لبنان...

1 بالطبع لا يجب أن ننسى دور السياسي le politique و الصراع على السلطة في تأجيج الأزمة و دفعها إلى المواجهة المسلحة، أي أنه لا يجب تحميل كل ما يحدث للاختلافات الأيديولوجية و المذهبية و الفكرية.

سنحاول في هذا الفصل أن نستعرض أهم الأنظمة القيمية السائدة في المجتمعات العربية، ونظرة كل نظام قيمي إلى العولمة أولا، ثم إلى تصوره لكيفية مواجهتها ثقافيا[1].

- **الأنظمة القيمية في المجتمعات العربية.**

قبل الشروع في رسم خارطة لأهم الأنظمة القيمية في المجتمعات العربية، نود أولا أن نضع ملاحظتين أوليتين:

- **الملاحظة الأولى:** تمثل الديانة الإسلامية، بما تحمله من قيم و معتقدات الوعاء الأساسي الذي يشكل الهوية الثقافية للمجتمعات العربية بصفة عامة و الفرد العربي بصفة خاصة. إن معظم مكونات الثقافة و الهوية لهذه المجتمعات أثر عليها الدين الإسلامي بشكل واضح، و يمكن ملاحظة هذا التأثير في جل جوانب الحياة الاجتماعية للعرب. بل أكثر من ذلك، يمكن لنا القول بأن الثقافة و الهوية العربية بما تحمله من معتقدات و قيم و معايير يكاد يكون مصدرها جميعا "الدين الإسلامي الشعبي[2]". أصبح من الصعوبة بمكان أن نفرق بين الإسلام و العروبة، إذ أصبحت هذه الأخيرة مرادفا للدين الإسلامي بالرغم من وجود فئات عريضة من العرب المسيحيين و الأقباط. لكن مع مرور الزمن، ألحق إنسان الشارع العربي الكثير من عاداته و تقاليده بالدين الإسلامي، حتى و إن كانت في بعض الأحيان تتنافى مع تعاليمه، و أصبحت معظم الممارسات الاجتماعية في العالم العربي تنسب إلى الإسلام، بما في ذلك العنف السياسي الذي يهدف إلى الاستيلاء على السلطة.

---

1 لا يجب الخلط بين ما هو قائم على مشروع استراتيجي له أهدافه و أدوات تنفيذه، و بين المواجهة التي غالبا ما تكون ارتجالية أو ردود أفعال متشرذمة عشوائية.

2 يجب التفريق بين الممارسات الدينية عند غالبية الشعب، و التي تمتاز بالبساطة و اليسر في الكثير من الجوانب، بل بتغيير في الكثير من التفسيرات و المفاهيم لتعاليم الدين و إضفاء بعض التأثيرات عليها انطلاقا من الموروث الثقافي، و بين الممارسات الدينية النخبوية، و التي تمتاز بنوع من التشدد و الالتزام الحرفي بتعاليم الإسلام. الدين الإسلامي الشعبي قد يكون مصدرا للقيم الاجتماعية التقليدية(و التي أثرت بدورها عليه)، أما الدين الإسلامي النخبوي فهو يمثل المصدر الأول للقيم الاجتماعية عند التيارات السلفية التي تنادي بالتطبيق الحرفي للشريعة الإسلامية كما تفهمها و تفسرها هي.

هذه الوضعية التاريخية المتميزة (التزاوج بين التعاليم الدينية الإسلامية و القيم و العادات الاجتماعية التي كانت سائدة قبل الإسلام) كان لها تداعيات وانعكاسات كبيرة على جل الجوانب الحياتية للفرد في العالم العربي، تارة يراه البعض إيجابيا، و تارة أخرى يراه البعض الآخر سلبيا؛ لقد تحول الدين الإسلامي، باعتباره الوعاء الرئيسي للهوية و الثقافة العربية إلى أيديولوجية عند البعض، و مورد سياسي عند البعض الآخر، و عائق أمام الحداثة عند فئات أخرى[1].

لكن ما يجب الإشارة إليه أيضا هو أن الإسلام يكاد يشكل استثناء في المجتمعات الإنسانية المعاصرة، فقليلة(حتى لا نقول منعدمة) هي المجتمعات التي تكاد ترسم جل جوانب حياتها انطلاقا من الديانة التي تعتقد بها؛ فالديانة المسيحية مثلا لا يلاحظ أنها رسمت معالم الثقافة و الهوية في المجتمعات الأوروبية بنفس الحدة التي هي عليها المجتمعات العربية بالنسبة للإسلام، و نفس الملاحظة يمكن أن تقال حول بعض الديانات غير التوحيدية في المجتمعات الشرق . أسيوية[2].

هذا الواقع الاجتماعي جعل الغرب(الآخر) يشكل نظرته حول المجتمعات العربية و الفرد العربي انطلاقا مما يعرفه عن الإسلام، و لكن أيضا شكل صورته النمطية حول الإسلام انطلاقا مما يعرفه حول عالم المجتمعات العربية[*]. وهذا بحد ذاته أدى إلى تراكم الكثير من المغالطات الأنثروبولوجية و الإثنومركزية في تفسير و فهم الكثير من الظواهر و المشكلات الاجتماعية في المجتمعات العربية. يمكننا في هذا الصدد أن نورد العديد من الأمثلة... منذ الهجمات التي تعرضت إليها الولايات المتحدة الأمريكية في 11 سبتمبر 2001، و التي تتهم فيه ما تسميه بتنظيم القاعدة الإسلامي، و فكرة "المجتمع

---

1 كثيرا ما يطرح السؤال التالي في وسائل الإعلام العربية و الغربية و كذلك عند الكثير من المؤلفين: هل الإسلام يتوافق (يصلح) مع الحداثة السياسية؟

2 قد تكون الديانة اليهودية الأكثر قربا في التأثير في مجتمعها من الإسلام.

* تعترف عالمة الاجتماع الفرنسية " إليزابيت لونغنس " بأن الباحثين الغربيين، بما فيهم هي، أخطئوا كثيرا، و فشلوا مرات عديدة في فهم المجتمعات العربية، و غالبا ما اتسمت دراساتهم بالإثنومركزية و الغربو . مركزية ethnocentrisme et occidental centrisme. أنظر إلى : إليزابيث لونغنس:(في معضلة الباحث و وضع البحث في العلوم الاجتماعية حول العالم العربي في الجامعة الفرنسية، في: " صورة الآخر: العربي ناظرا و منظورا إليه. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. 1999، ط 1. ص ص 531/ 544.

الإسلامي الميال إلى العنف" . بسبب الكثير من القيم التي يدعو إليها الإسلام . تزداد تغلغلا في المتخيل الاجتماعي الغربي حول الإسلام و المسلمين. تربط الكثير من الخطابات الغربية ظاهرة العنف السياسي الحاصل في بعض البلدان العربية بالإسلام: في نظرهم الإسلام دين عنف. في الواقع هذه النظرة السلبية إلى الإسلام، ليست وليدة اليوم بتاتا، و لكنها ضاربة جذورها في أعماق التاريخ، وما حدث اليوم، حسب رأي محمد أركون لا يعدو أن يكون " مجرد إعادة تنشيط للتصورات السلبية التي كانت سائدة خلال القرن الثامن عشر حول الإسلام و أصبحت ملائمة جدا للمتخيل الاجتماعي الغربي[1]"، وما ينطبق على العنف، ينطبق كذلك على الكثير من الظواهر و المشكلات الاجتماعية السلبية[2].

- **الملاحظة الثانية:** قد تكون العولمة من أكثر الظواهر بروزا في نهاية القرن العشرين و بداية هذا القرن. لم يعد بإمكان الكثير من المجتمعات الضعيفة اقتصاديا، سياسيا، عسكريا و تقنيا أن تحافظ على خصوصياتها الثقافية و هويتها الاجتماعية و المنظومة القيمية التي تؤطر سلوك أفرادها و جماعاتها و هذا كله بسبب ما تحدثه أدوات العولمة من تأثير على كل هذه الأبنية. القوة الاقتصادية و العسكرية، ومن ثم السياسية للدول الغربية(خاصة الولايات المتحدة الأمريكية) تعمل بشكل متسارع و عنيف على تسطيح الثقافات العالمية، و دفع المنعزلة منها إلى الهامش للتحول إلى ثقافات فرعية داخل مجتمعاتها. تدرك الدول التي تقود العولمة انه ليس هنالك مجال لفرض الهيمنة الاقتصادية و السياسية والعسكرية و المحافظة عليها ما لم تفرض أولا الثقافة الغربية(نود القول الثقافة الأمريكية)، وهذا لبرمجة باقي المجتمعات التابعة و الخاضعة للعولمة قيميا و ثقافيا لاستهلاك السلع التي تنتجها الشركات متعددة

1 محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة و تعليق: هاشم صالح. دار الساقي، بيروت لبنان1999، ص 110.

2 بخصوص ظاهرة العنف المسلح في الجزائر، و نظرة الغرب إليه، يقدم لنا عالم الاجتماع الجزائري لهواري عدي مقالا هاما بحيث يبين فيه أن الإسلام ليس هو مصدر العنف، و إنما استعمل فقط كمورد سياسي و مبرر أيديولوجي من قبل مختلف الجماعات المتنافسة على السلطة لشرعنة ما تقوم به. حسب الكاتب المقال، السلطة (السيطرة على السلطة) هي وراء تلك الموجة العارمة من العنف. أنظر إلى:7

Kilani, Islam et Changement social, Lahouari Addi: Violence et Islam en Algérie. In: M. Editions Payot, Lausanne.1998

الجنسيات المسيطرة حاليا على الاقتصاد العالمي. نود القول هنا بأن الصراع العالمي، حتى و إن بدا لنا أنه ذو خلفية أيديولوجية عقائدية، إلا أن محركاته و غاياته هي الحفاظ على الهيمنة الاقتصادية و المصالح المادية لكبرى الشركات العالمية التي تكاد تتدخل في معظم القرارات الكبرى في هذه البلدان[1]، و بالتالي فإن الأهداف الاقتصادية للعولمة أكبر بكثير من الأهداف الأيديولوجية والثقافية، و في نظرنا لا تمثل هذه الأخيرة إلا أداة كباقي الأدوات الأخرى.

انطلاقا من هذه الفكرة، فإن العولمة ستدخل في مواجهة حتمية مع المجتمعات الضعيفة(المجتمعات التي ستحاول السيطرة عليها) لأن " تغريب الثقافة"، حتى لا نقول أمركة الثقافة، لا يمكن أن تتم دون مقاومة و مواجهة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر ستخلق العولمة انقساما كبيرا داخل المجتمعات الضعيفة، بين الرافضين لها والداعين إلى التقوقع، و بين فئات أخرى، و بفعل تكوينها و ثقافتها ترى بأنه ليس هنالك من مفر من العولمة حتى و إن كانت ثقافية و قيمية. بتعبير آخر نقول بأنه إذا كان جوهر العولمة اقتصاديا و ماديا في الغرب، فإن جوهرها و انعكاساتها داخل المجتمعات الأخرى، خاصة العربية، سيكون أيديولوجيا، قيميا و فكريا. عوض أن تواجه العولمة اقتصاديا باستعمال جل الأدوات المتاحة، بما فيها الثقافة، انشغلت المجتمعات العربية بالجدال الأيدلوجي الذي لم يسفر لا عن تجديد ثقافي و لا عن تطوير للاقتصاد، و بالطبع لهذه الوضعية الاجتماعية، الثقافية و الاقتصادية أسبابها الموضوعية و سنتطرق إليها في مكان لاحق .

اللاتجانس القيمي السائد حاليا داخل معظم المجتمعات العربية، جعل الخطاب حول كيفية مواجهة العولمة الثقافية يتسم بالكثير من التناقض و التباعد في الرؤى إلى الحد الذي جعل من الصعب . حتى لا نقول من المستحيل . الجمع بين أطرافها للوصول إلى نوع من التوفيق البناء لتأسيس استراتيجية تجديدية

1 بالرغم من الأنظمة الديمقراطية المتقدمة في البلدان الغربية، و بالرغم من درجة الشفافية التي تميز تسيير الشأن العام، إلا أنه لا يجب أن نتصور بأن جل القرارات تتخذ بإرادة المؤسسات الرسمية وحدها. أظهرت قضية إفراج العدالة السكوتلاندية عن المدان في تفجيرات " لوكاربي" الليبي عبد القادر المقرحي، تحت مبررات إنسانية في ذلك الوقت، و التي تبين في ما بعد بأن وراءها ضغوطات مارستها شركة " بريتيش بتروليوم" للحصول في المقابل على صفقات نفطية في ليبيا ، بأن المصالح الاقتصادية تتجاوز معظم الحدود الأخلاقية الي تروج لها بعض الخطابات الرسمية في الغرب نفسه.

في مجال الثقافة. المشكلة لا تكمن في تعدد الآراء و اختلافها و ثراءها، لأن هذا سيخدم القضية أكثر، و لكن الإشكال يكمن أنه وراء تناقض الرؤى صراعات أيديولوجية أغلبها لا يمكن تجاوزها لأن جذورها دينية أو عرقية. حينما يتدخل الدين في توجيه الجدال الفكري و حتى الأكاديمي في بعض الأحيان، يصبح من الصعب إقناع الطرف الآخر بالانضمام إلى الحوار و المناقشة. لا يجب أن ننسى بأن المجتمعات العربية لم تنتظر العولمة ليبدأ فيها الصراع القيمي و الأيديولوجي؛ إن الحقب الاستعمارية التي مرت بها معظم هذه المجتمعات و الأوضاع السوسيو . ثقافية و السياسية التي كانت سائدة بعد استقلالها أثرت بشكل غير بناء في تشكل الانتلجنسيا، و الوعي القومي و الثقافي و يكفي في هذا الصدد أن نورد ملاحظة لعالم الاجتماع السوري " برهان غليون" حول الثقافة العربية طرحها في كتاب ألفه في السبعينات و أصدره في نهاية الثمانينات، أي قبل التداول الإعلامي الواسع لمفهوم العولمة. يقول غليون:" المشكلة الحقيقية للثقافة العربية هي هذا الانشقاق المتزايد بين ثقافتين، لكل منهما منظومة قيم ومعايير و وسائل انتشار وشبكات نقل تعزل إحداهما عن الأخرى وتقود إلى تكوين جماعتين متنافرتين لا يحتمل إحداهما وجود الأخرى...هذا الانشقاق هو الذي يفسر تدهور الثقافتين معا: القديمة و الحديثة...[1]" . منذ تلك الفترة، والصراع كان موجودا بين ما كان يسمى بدعاة التغريب (و الذين يتشكلون غالبا من الطبقات التي تعلمت في الغرب أو في المدارس الكولونيالية)، و بين دعاة الرجوع إلى الأسلاف و قيمهم (رواد ما يعرف بالنهضة العربية و الصحوة الإسلامية). دخول العولمة إلى المجتمعات العربية زاد من حدة الصراع و الانقسام و التشرذم. يقول طلال العتريسي: " إزاء الموجة العالية من انتشار قيم العولمة، ثمة من يدعو بالأخذ بها جملة و تفصيلا، باعتبار ما يحصل هو إنتاج إنساني متقدم لا يصح معه الحديث عن خصوصيات قد تؤدي إلى العزلة و التهميش.... و بالمقابل ثمة من يدعو إلى عدم التعامل مع هذا النمط من قيم العولمة من خلال العودة إلى الخصوصية الثقافية...[2]".

- **الأنظمة القيمية في المجتمعات العربية:** إن تعقد موضوع القيم الاجتماعية، جعل دراستها و تصنيفها يتسم بالكثير من الأخطار المنهجية و النظرية، لأن أية محاولة تصنيف قد ينظر إليها، في ظل الواقع الفكري الحالي في هذه المجتمعات، من زاوية " الأحكام القيمية" عند البعض، أو قد يؤدي إلى

1 برهان غليون:" مجتمع النخبة". معهد الإنماء العربي،ط1. بيروت 1986. ص 26.

2 طلال العتريسي: عولمة القيم و المفاهيم. في: www.Aljazeera.net(2010)

وضع حدود اعتباطية بين قيم اجتماعية معينة في حين أنها قد تكون في الواقع المعيش متجانسة و متداخلة. و عليه، فإننا نود أن ننبه إلى أن التصنيف الذي نعتمده في هذه الدراسة إنما فرضته مبررات منهجية لا غير، و بالتأكيد سيجد تصنيفات أخرى مختلفة في دراسات أخرى تتناول هذا الموضوع. إن الهدف من وراء هذه المحاولة(أي محاولة رسم خريطة لأهم الأنظمة القيمية في المجتمعات العربية) هو وضع قاعدة يمكن العودة إليها لفهم مختلف تصورات الاتجاهات الفكرية للتجديد الثقافي في العالم العربي. الثقافة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقيم، و عليه لا يمكن فهم طروحات التجديد الثقافي . و التي تعاني بدورها من انقسام كبير بين الاتجاهات الفكرية المختلفة . دون فهم القيم الاجتماعية و الفكرية و الثقافية التي تولدها و تحرك أصحابها .

وعموما يمكن تصنيف الأنظمة القيمية في المجتمعات العربية في المرحلة الراهنة إلى ثلاث أنظمة كبرى: قيم اجتماعية تقليدية، قيم اجتماعية سلفية، قيم عصرية، ويمكن أن تجمع كل واحدة من هذه الأنظمة أنظمة قيمية فرعية أخرى.

- **القيم الاجتماعية التقليدية:** قبل التفصيل في تقديم مضمون هذا النظام القيمي نود أن نشير إلى أن مصطلح " تقليدي" يمكن أن يحمل الكثير من الدلالات الإثنومركزية و الأحكام القيمية، لأن ما هو تقليدي بالنسبة للغربي . و الذي يحمل في الغالب معنى سلبيا و إيكزوتيكيا عندما يتعلق الأمر بالحضارة الشرقية . لا يبدو كذلك بالنسبة للفرد العربي، و بالتالي فإنه يبدو من الصعب الاتفاق حول مضمون هذا المصطلح.

لكل هذا، فإننا نستعمل " القيم التقليدية" في هذه الدراسة للتمييز بين تلك القيم التي ظهرت في الفترة المعاصرة في الغرب، و المرتبطة أساسا بنمط الإنتاج الرأسمالي الصناعي و الحداثة الغربية، و بين قيم أخرى تشكل امتدادا لما كان سائدا في المجتمعات العربية المحلية. كثيرا ما يرتبط ما هو تقليدي بالمجتمعات الريفية و البدوية، ولكن أيضا بالمجتمعات التي تتمسك بالدين بشدة. في نظر الكثير من المؤلفين كلما ازداد المجتمع تدينا كلما زادت درجة تمسكه بالتقاليد و المعايير المحلية، وزادت في المقابل قوة رفضه ومقاومته للتغيير القادم من الخارج. بالطبع لهذه الفكرة حدود صحتها وقوتها، و لكن ثمة بعض التجارب التي تنفي صحتها.

تتفق الكثير من وجهات نظر الباحثين على أن المجتمعات العربية . من المشرق إلى المغرب . ذات أصول بدوية و ريفية، و إلى غاية عصرنا الحالي، لا يزال يشكل سكان الأرياف نسبة كبيرة مقارنة بما هو عليه سكان البلدان الغربية. لم تعرف المجتمعات الإسلامية تنظيم الدولة إلا بعد مجيئ الإسلام الذي استطاع إلى حد ما أن ينقل الولاء القبلي إلى الولاء لدولة الخلافة ولو في جوانب بسيطة و مدة زمنية محددة. كان العرب . ولا يزال كذلك الكثير منهم . يعيش في قبائل متناحرة و متقاتلة على الدوام، لذا انغرست قيم البداوة و القبيلة في الفرد العربي، و يلخصها حليم بركات[1] في دراسة له حول المجتمعات العربية في ما يلي:

- قيم العصبية: و تشمل: التضامن و التماسك الداخلي، نصرة القريب و الافتخار بالنسب، احترام الأهل و الثأر للشرف.
- قيم الفروسية – قيم الضيافة – قيم الحرية الفردية – قيم الأرض – القيم العائلية – القيم الدينية.

إذا ما انطلقنا من نظرة مقارنتية . و التي نعتقد أنها تفرض نفسها ليس فقط في هذا العنصر، و لكن في معظم محطات الدراسة . بما هو سائد في المجتمعات الغربية، فإنه يمكن لنا القول بأن هذا النظام القيمي السائد بقوة في المجتمعات العربية، و الكثير من المجتمعات الأخرى التي توصف بغير المتقدمة، هو نظام قيمي ما قبل رأسمالي un système de valeur précapitaliste ، أي أنه يسود غالبا في المجتمعات التي تعيد إنتاج نفسها على قاعدة غير صناعية، و تتخللها أشكال التضامن الآلي إذا ما أردنا استعارة التعبير الغالي على دروكايم.

غالبا ما ينتشر هذا النظام القيمي في الأرياف و البوادي العربية، و لكن أيضا في الكثير من المدن الكبرى التي زحف إليها الريفيون و البدو بفعل سياسات التنمية التي أفقرت الريف و أغرقت المدن في فوضى عارمة. يشكل هذا النظام القيمي أحد أهم العوائق الاجتماعية و الثقافية أمام عملية الاندماج القيمي في المجتمعات العربية المعاصرة لأنها دخلت في صراع مادي و رمزي مع القيم الليبرالية الحديثة التي تنتشر بين الطبقات البورجوازية و الأرستقراطية في المدن الكبرى ووسط الأجيال الناشئة من الشباب. يرى الكثير من المفكرين الذين يبدو عليهم التأثر بهذا النظام القيمي أن عملية التجديد الثقافي في ظل

1حليم بركات" المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي مركز دراسات الوحدة العربية. ط 2 . بيروت 1985. ص 325.

العولمة الثقافية ضرورية ولا بد منها، ولكن ذلك ليس على حساب قيم ومبادئ الأجداد. و في نظرهم، لا تشكل القيم الثقافية التقليدية عائقا أمام أية نهضة فكرية و ثقافية. يقول المفكر السعودي محمد محفوظ: " إن التأمل في مسلسل الهزيمة الذي أصاب المجال العربي و الإسلامي في العصور السالفة يجعلنا نكتشف أن الجمود الثقافي و الأزمة الفكرية التي استفحلت في جسد الأمة و أصابته بالعطب و العقم من الأسباب الكثيرة التي أدت إلى الإخفاقات و النكبات، فلم تكن تنقص الأمة قيم ومبادئ لأن القيم و المبادئ التي صنعت تلك الحقبة التاريخية لأمتنا هي ذاتها القيم و المبادئ المتوفرة حاليا... و لكن الفرق أو الذي تغير هو الإنسان الذي عجز بفعل ثقافته اللامسؤولة وفكره التبريري أن يتعامل تعاملا حسنا مع تلك القيم و المبادئ...وعلى هذا النحو يجب أن يتجه التجديد الثقافي إلى بلورة الشروط المطلوبة لصناعة التفاعل الخلاق بين إنسان هذا العصر وتلك القيم التي تفاعل معها يوما من الأيام نفر من الناس، فتحولوا من حفاة عراة إلى أسياد العالم، ومن مجتمع جاهلي تسوده شريعة الغاب إلى مجتمع يسوده الحب و الوئام و التعاون و التسامح، وتكتنفه طموحات نبيلة تسع كل العالم..."[1]

من خلال دفاع محمد محفوظ على القيم العربية التقليدية، التي سادت ولا تزال تسود في الكثير من المجتمعات، يتجلى لنا أن مشكلة الثقافة العربية عند البعض تكمن فقط في بعض جوانبها، فهي ليست هيكلية بنائية، بل يعود إلى بعض الجوانب التي أفقدت الثقافة بأكملها انسجامها وتأثيرها، وعليه فإن القيم المحلية التقليدية تصلح للحاضر و المستقبل كما صلحت في الماضي، وذلك بعمل الفرد العربي على خلق التفاعل الخلاق بين قيم الأجداد وعصرنا الحالي. و لكن هل ذلك ممكن؟

نعتقد أنه ثمة نوع من " السذاجة الأنثروبولوجية" في مثل هذا الطرح الطاغي على الكثير من المؤلفات العربية، لأن العولمة لا تعتمد على أدوات أخلاقية ولا تهدف إلى عالم يسع الجميع و يسوده السلم و التعايش بقدر ما تهدف إلى إعادة تشكيل العالم ليسع أمريكا بصفة خاصة و الغرب بصفة عامة، من أجل الحفاظ على المصالح الاقتصادية للشركات متعددة الجنسيات. بالرغم من الكثير من المؤامرات التي تعرضت لها الدول العربية في تاريخها الحديث، إلا أن الكثير من نخبها لا تزال تتشبث بالخطاب

1 محمد محفوظ" التجديد الثقافي: المفهوم و الحاجات. www.anabaa.org(2010/06/19).

الأخلاقي الذي أثبتت التجارب أنه لم ينفع لا على مستوى حل القضايا الداخلية، ولا على مستوى حل أهم القضايا العالمية[1].

يرفض هذا التيار القيمي كافة أشكال الانفتاح الثقافي الذي من شأنه أن يهدد مكونات الهوية العربية الإسلامية، و يعتقد أن أية عملية تجديد للثقافة لا يجب أن تتم على حساب التراث و الذاكرة التاريخية. يقول المفكر المغربي المهدي المنجرة:" أنه تحت ذريعة الانفتاح على الآخر فقدنا قيمنا الثقافية وذاكرتنا التاريخية و ماضينا...إذا ما أردنا التقدم إلى الأمام و جب علينا حماية هذه القيم و الحفاظ على لغتنا الأصلية و نوظفها للغرض نفسه...[2]". يتناسى دعاة هذا الطرح بأن الجمود و التخلف الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي هو الذي أدى بنا إلى فقدان قيمنا و كافة عناصر الهوية الثقافية ليس الانفتاح. هذا الأخير، إن أعتبر خيارا حقيقيا لن يؤدي يوما إلى ما يدعيه هذا التيار. كما أن المجتمعات العربية اليوم، وبفعل التراكمات الرهيبة للتخلف، وعمقه واتساعه ليس لها الخيار في ظل عالم مفترس للثروات و الثقافات، فإما أن تنفتح و تدفع الثمن اللازم لأية عملية انفتاح يريد أن يقوم بها مجتمع غارق في الأركايكية السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية، و إما أن تستمر في الترويج لخطاب نظري يدعو إلى المحافظة على التقاليد و الهوية و اللغة و في نفس الوقت التقدم و فرض نفسه في و على العالم و لكن دون امتلاك أبسط و سائل التأثير الثقافي و الاقتصادي و السياسي على المجتمعات الأخرى. هذا ما يمكن أن يسمى الاختيار بين الكوليرا و الطاعون.

القيم العشائرية و القبلية(القيم التقليدية) هي التي تشكل اليوم معظم مكونات قيم الثقافة السياسية culture politiqueفي المجتمعات العربية، وعليه يمكن القول دون تردد أن أهم مؤسسات إنتاج و إعادة . إنتاج هذه القيم هي مؤسسات الدولة الرسمية أو مؤسسات الأنظمة الحاكمة، سواء أكان ذلك بشكل

---

1 نستحضر هنا الخطاب السياسي الفلسطيني الذي مازال يركز على " أصحاب الحق" و على الأخلاق و القانون و على موقع الضحية" و إثارة العواطف الجياشة... من أجل الحصول على حقوقه، و كأن العالم تسيره العواطف و الأخلاق. في حصة " نقطة ساخنة" التي بثتها قناة الجزيرة الفضائية يوم 2010/09/23 قام معد التحقيق(أسعد طه) بإجراء مقارنة بين القضية الفلسطينية و قضية كوسوفو لمعرفة لماذا نجح الكوسوفيين في الحصول على دولتهم رغم حداثة القضية ولا يزال الفلسطينيون يراوحون مكانهم. ركزت الكثير من مواقف الشخصيات المستجوبة ـ خاصة الكوسوفية منها ـ على أن الجانب العاطفي و لعب دور الضحية هو الطاغي على الخطاب و الممارسات في أوساط الطبقة السياسية الفلسطينية، معتقدة بأنه بذلك يمكن لها إقناع الغرب المتحكم في القضية بمساعدتها على بناء الدولة الفلسطينية.

2 المهدي المنجرة: قيمة القيم.ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب. 2004 ص 65.

مباشر وعلني و مقنن في الدساتير و المقررات التعليمية، أو بشكل خفي تصعب ملاحظته من الخارج. معظم الأنظمة السياسية الحاكمة في البلدان العربية قامت على العشائرية و القبلية و الطائفية ولا تزال تعيد إنتاج نفسها على نفس هذه الأسس، لذلك فإن ممارسات المؤسسات الرسمية تكرس دائما القبلية و العشائرية . حتى و إن غلبت شعارات " المصالح العليا للأمة، الوحدة الترابية للوطن، وحدة الشعب ..." على الخطاب السياسي . و لا تكاد تظهر القيم الأخرى* المتصلة بها (الجانب الإيجابي من نظام القيم التقليدية) إلا في حدود ضيقة جدا لا تكاد تؤثر على الاتجاه العام للمشاريع المجتمعية، وقذف بها إلى الهامش كي تعاش بشكل فردي أو عائلي داخل المجتمعات العربية. من مصلحة هذه الأنظمة أن يستمر الحال على ما هو عليه و أن تنتشر القيم القبلية و العشائرية بشكل أوسع داخل المجتمعات العربية لكي لا تعطى أية فرصة لتشكل المجتمع المدني. لهذا السبب يلاحظ أن الثقافة ليست هي من يأخذ الاهتمام الفعلي في ميزانيات الحكومات، ولكن العمل على تمييعها و اختزالها في الفلكلور و الرقص في المهرجانات الغنائية هو ما يستهلك جل الميزانيات الضعيفة أصلا المخصصة لقطاع الثقافة. أدت الممارسات الرسمية في قطاع الثقافة إلى انتشار ما يسميه الفيلسوف الجزائري "مصطفى شريف" بالوهم الثقافي " أو الثقافة المغلوطة[1] " و التي تطلق عليها الأنظمة السياسية العربية اسم " الثقافة الجماهيرية culture de masse التي توزعها الأيديولوجيات العشائرية. يحمل مصطفى شريف الأنظمة السياسية مسؤولية الأزمة الثقافية و تردي المستوى الثقافي بسبب كثرة الممنوعات السياسية التي تمارس رقابة فكرية و سياسية على الفكر[2]، و يعتقد بأن الثقافة سقطت في فخ الدعاية و البروباقندة السياسية وحولتها الأنظمة إلى إحدى أدوات إعادة الإنتاج السياسية، وإنتاج الخرافة و القيم التقليدية التي لا تتوافق مع الحداثة و مع عصرنا الراهن[3]. أكثر من ذلك، لا تزال معظم المبادرات السياسية حول الثقافة و التجديد

* لا يجب أن تعتقد بأن جل مكونات النظام القيمي التقليدي سلبي تجب محاربته، بالعكس، ثمة الكثير من هذه القيم التي جندتها الحركات التحررية في البلدان العربية للحصول على استقلاها. أما مشكلتها اليوم، فهو ليس في إيجابيتها و نبلها ، بل في قدرتها على مساعدة الشعوب العربية على الصمود في عالم يعتمد على العقلانية المفرطة و المصالح المادية المطلقة.

1 Mustapha Cherif :culture et politique au Maghreb, Ed Maghreb relation, Alger 1990, p40

2 Ibid., p 64

3 Ibid., p 39,40.

الثقافي تخضع إلى المصالح و الحسابات السياسية الضيقة.[1] و ربما هذا ما يفسر التناقض و التخبط الذي يسود استراتيجيات الكثير من الدول العربية في قطاع الثقافة. تؤكد الكثير من الممارسات لدى الأنظمة العربية بأن الهوية و القيم لديها ليست ذات قيمة ثابتة، فتارة تشجع ما هو غربي إلى أقصى الحدود، و في الوقت ذاته تقدم ممارسات غاية في الأركايكية، و هذا التناقض الملاحظ بين الخطاب و الممارسة في معظم الأحيان، و بين الخطاب و الخطاب في بعض الأحيان، ليس انعكاسا في عدم وضوح الرؤى لدى المؤسسات العربية الرسمية . وهو الأمر الذي يذهب إليه الكثير من المؤلفين . بقدر ما هو ناتج عن استراتيجية واضحة المعالم، تقوم على تكييف الخطاب و الممارسة حسب موازين القوى في كل مرحلة، وحسب الظروف الداخلية و الخارجية، أما أهدافها فتكمن في إعادة إنتاج الوضع القائم، ووسائلها في ذلك تعمد التخبط و التشرذم و الغموض و التناقض بين الخطاب و الممارسة و القفز المستمر بين الحداثة و الأركايكية*. من خلال هذه الإستراتيجية الواضحة و الغامضة في الآن نفسه، ليس فقط في مجال الثقافة بل في معظم المجالات الأخرى، استطاعت الأنظمة العربية، ليس فقط الاستمرار في الزمن و إعادة إنتاج نفسها و الهيمنة التي تمارسها، بل أيضا استثمار الحداثة التقنية و منتجاتها بما يتيح لها إعادة احتلال العقول العربية وجعلها تتقبل الوضع القائم بسهولة لأنها مكنتها من احتلال جميع الفضاءات العمومية التي تطرح فيها النقاشات الفكرية و السياسية و الاجتماعية، ولغمتها بمنتجات لا تخدم إلا خطابها المتناقض. حاربت هذه الممارسات الكثير من القيم التي من شأنها النهوض بواقع الثقافة و الاقتصاد و السياسة في العالم العربي، لقد حاربت قيم الإبداع و الفن و حب التجديد و الانفتاح على الآخر و التسامح و الاختلاف، وكرست في المقابل كافة أشكال القيم التي تعيد إنتاج التخلف و الانغلاق و التشدد الديني و التعصب القبلي و العشائري. ربما هذا هو السبب الذي جعل القيم الدينية السلفية تنتشر مثل النار في الهشيم.

1 محمد بن صالح الدحيم: التجديد الثقافي: قراءة في الواقع و المأمول، www.nawafidh.com(2010/06/15).

* لتوضيح الفكرة أكثر فلنقدم هذا المثال: المملكة السعودية التي تعتبر نظام حكمها إسلامي مستمد من الشريعة الإسلامية، وتحكم باسم تعاليم الإسلام(لا تزال تقطع أيدي بعض السراق، وترجم الزانيات وتقتل القاتل أمام الملأ) وتروج لفكرة أن كل الشعب السعودي يوافق مبدأ الحكم هذا، يمتلك رجال أعمالها- الذين يتشكلون من الأمراء و الأسرة الحاكمة) معظم القنوات الإعلامية التي تبث الأفلام الأمريكية و المصرية الأكثر إثارة جنسيا، مثل شبكات ART,MBC,ROTANA...

- **القيم الدينية السلفية:** قد تقترب القيم الدينية السلفية عند بعض المؤلفين من القيم التقليدية المحلية، وقد يقع الخلط بينهما في بعض الأحيان. نميز في هذه الدراسة بين القيم التقليدية المحلية و القيم السلفية في كون هذه الأخيرة تكاد تكون أحادية المصدر و ستاتيكية إلى أبعد الحدود. تتعدد مصادر القيم التقليدية(العائلة، القبيلة، المؤسسات الاجتماعية التقليدية، الدين...)، في حين يرجع حاملي القيم الدينية السلفية كل محددات سلوكهم إلى الدين(الدين الإسلامي)، أي إلى فهم و ترجمة معينة لما جاء في هذا الدين. و يحاول أنصار هذا النظام القيمي (السلفيون) تقليد الرسول(ص) و الخلفاء و الصحابة في أبسط تفاصيل الحياة اليومية، وهم بذلك يرفضون كل أشكال الاجتهاد و استعمال العقل لتكييف المعاملات و طرق ممارسة الشعائر الدينية مع مقتضيات العصر . يرفض السلفيون استعمال العقل لتفسير باطن الآيات القرآنية، لأنهم يعتبرون الإنسان قاصرا و غير قادر على تأويل(تفسير) جوهر القرآن و بالتالي عليه أن لا يتجاوز حدود النص (الفهم السطحي للنص).إن القرآن و السنة النبوية هما المصدران الوحيدان للتشريع في حياة المسلمين. يرفض حاملي القيم السلفية كل أشكال الإبداع و التغيير و ينظرون إلى ذلك على أنه " البدعة" التي تحدث عنها الرسول(ص)[1].

في الواقع ظهرت أولى إشكالات العقل و النقل في التاريخ الإسلامي منذ فترة طويلة، وكانت بدايتها مع المعتزلة[2]، التي رفضت بالمطلق بسبب مناداتها بضرورة تجاوز التتبع الحرفي في تفسير القرآن، و السعي إلى تفسير مضمونه باستعمال العقل. كان هذا الرفض الأول، تلاه في ما بعد رفض أفكار ابن رشد و حرق جل مؤلفاته مع منع تداولها، ثم أتت سلسلة لا متناهية من المنع و الكبح لكل استعمال للعقل في مجال الدين، قد يكون آخرها الرفض العلني . أو الضمنى . للمفكر الجزائري محمد أركون بسبب دعوته إلى تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة " الظاهرة القرآنية"[3].

1 هناك كلام يردده الكثير من الأئمة في المساجد بقصد أو عن غير قصد(قد يكون الإمام حفظه أثناء تكوينه لكنه لا يفكر في عمقه و عمق الموقف الذي يستعمل فيه)، يقولون فيه بأن شر الأمور محدثاتها و كل محدثة بدعة و كل بدعة صاحبها في النار"، و هذا الكلام لا يفرق بوضوح بين البدعة الدينية و الإبداع و الحداثة.

2 كانت قضية خلق القرآن من عدمه وراء الخلاف الأكبر الحاصل بين المعتزلة و الاتجاه الحنبلي. طوال فترة حكم المأمون و الواثق و المعتصم، استطاعت المعتزلة أن تفرض فكرة خلق القرآن كعقيدة رسمية للدولة، و لكن بدأ من عهد المتوكل استطاع الحنبليون عزل فكرة المعتزلة و فرض فكرة عدم خلق القرآن، و لا يزال هذا الموقف مستمرا إلى يومنا هذا إلى الدرجة التي أصبح من الصعب حتى التفكير في وجود مثل هذا الخلاف العقائدي منذ العصر العباسي.

3 بخصوص هذا الموضوع راجع المؤلفات التالية لمحمد أركون:

ولكن السلفية كحركة اجتماعية و فكرية و سياسية في العالم الإسلامي في الفترة المعاصرة، يمكن القول بأنها طفت إلى السطح في منتصف العشرينات من القرن الماضي، أثناء ظهور ما يعرف بحركة النهضة التي كان من أواخر روادها رشيد رضا و سيد قطب، ثم بعد ذلك حسن البنا الذي أسس حركة الإخوان المسلمين سنة 1928 في مصر و واصل صعود نجمها بتسارع الكثير من الأحداث العالمية ليمتد وجودها إلى الكثير من البلدان العربية. استغلت الجماعات الإسلامية و الحركة الوهابية الحرب الروسية في أفغانستان لجلب الشباب العربي و تجنيده أيديولوجيا ضد الإلحاد الشيوعي أثناء الحرب الباردة(بدعم من الولايات المتحدة)، ثم دفعه إلى إقامة الدولة الإسلامية أولا ثم دولة الخلافة لاحقا بعد نهاية الحرب الأفغانية في البلدان العربية. عادت كتائب المجاهدين(الأفغان العرب) إلى بلدانهم و بدأوا في نشر النظام القيمي الجديد. في الجزائر مثلا، هوجمت محلات بيع الكحول و أغلقت دور السينما، وفصل الجنسين في الشبابيك الإدارية، وحطمت الكثير من التماثيل الأثرية أثناء زحف الجبهة الإسلامية للإنقاذ على السلطة في بداية التسعينات من القرن الماضي[1]. و أثناء الأزمة الأمنية، أغتيل الكثير من المفكرين (المتغربين)، و رجال المسرح و الثقافة و الفن و وقعت الكثير من الأحداث المماثلة في العديد من الدول العربية و الإسلامية.

نفذ الخطاب السلفي إلى عقول الجماهير العربية عبر خطاب أخلاقي يخاطب العواطف الدينية ويهاجم النخب السياسية الحاكمة و يتهمها بأنها فشلت في تجسيد المشروعات الوطنية لأنها فقدت أخلاقها الإسلامية وانحرفت عن سنة الرسول (ص). بالرغم من انعدام البرامج السياسية لمعظم الحركات الإسلامية في العالم العربي إلا أن تشبع الثقافة السياسية للجماهير بالدين جذبها إليها بشكل عارم، أي أنها بهذا الشكل، أعادت استعمال نفس الخطاب الذي عبئت به حركات التحرير الوطني جماهيرها من أجل النضال للاستقلال، و لكن هذه المرة من أجل إقامة النظام الجديد: مجتمع طوباوي تخترقه أعدل

- "من فصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان 1995. "
- الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات دار عويدات، بيروت، باريس ط 3، 1985.

1 Voir : Mohamed Madani : ville algériennes :entre panne de projets et urbanisme de fait, In NAQD, N°16,Alger 2001, pp

الأنظمة الاجتماعية، و يحكمه رجال نزهاء يؤمنون بالله ولا يعصونه في ما يأمرون...هذا هو النظام الاجتماعي الذي نبأت به الحركات الإسلامية.

أما إذا ما حاولنا وصف الرجل السلفي، فنجده هو ذلك الشخص الذي يلبس قميصا و سروالا قصيرا، يطلق لحيته ويحلق شارباه، يمشي مطأطأ الرأس و بخطى سريعة، لا يتجول كثيرا في الأماكن العامة و لا يركب في الغالب وسائل النقل الجماعية التي يكثر فيها الاختلاط. لا يستعمل الكثير من المرافق العامة، ولا الأدوات العصرية(يفضل الجلوس على الحصير أو الأرض بدلا من الكراسي) و لا يستعمل الملعقة في الأكل، في سجالاته مع الآخرين يستنجد بالدين كثيرا و يتحجج به كما لو أن الآخرين ينطلقون من نفس منطلقاته. لا يصافح الرجل السلفي النساء، ولا يشاهد البرامج التلفزيونية الترفيهية(مسلسلات، أفلام، غناء، حصص ألعاب...)، كما أنه لا يقصد المسارح و لا دور السينما؛ معظم قراءاته الفكرية لا تكاد تخرج عن المؤلفات الدينية(العلم الوحيد عنده هو علوم الفقه و الدين).زوجات الرجل السلفي منقبات، لا يسمح لهن بالعمل و لا التحدث مع أي غريب. في بعض الحالات لا يسمح لهن التحدث مع إخوته في المنزل. يتفاعل الرجل السلفي فقط مع القضايا المرتبطة بالدين(مثلا قضايا تدنيس المصاحف في الغرب، الإساءة إلى الأنبياء...) في حين نجده غالبا ما يكون سلبيا حتى في القضايا التي تدور في محيطه المعيشي المباشر.

يعتقد الكثير من السلفيين بان العولمة هي خطة أمريكية للسيطرة على العالم، لذلك لا سبيل للتعامل معها(للأخذ بها) لأن ذلك مخالف لتعاليم الإسلام، و هذا الأخير يعتبر الملجأ الوحيد الذي يحمينا من الانحلال الأخلاقي الذي تنشره الانترنت و التلفزيونات الغربية و العربية، و هي بذلك تشجع القطيعة و تدعو إلى العزلة و الاحتماء من العولمة. أما سبل مواجهتها، فيمكننا القول بأن أكبر مواجهة تتعرض لها مصالح البلدان المسيرة للعولمة هي مقاومة ما يعرف بتنظيم القاعدة بالسلاح و القوة(العنف)؛ من هذا المنظور، قد يكون التجديد الثقافي عند الحركة السلفية لا يجدي نفعا، ما دامت لجأت إلى مقاومة الثقافة الغربية و الهيمنة الأمريكية بالعنف.

يحاول الكثير من المفكرين العرب أن يشبهوا حركة النهضة بعصر التنوير في أوروبا، لأنها ، حسب اعتقادهم أتت كردة فعل على الأوضاع الاجتماعية و السياسية التي كانت سائدة في ذلك الوقت. هكذا نظرة نعتقد أن فيها الكثير من القصور لأنه إذا تأملنا هذه الحركة من حيث خطابها السياسي و الثقافي و

الاجتماعي نجده أنه لا يخرج عن ما يعرف الآن بخطاب الدعاة. أكثر من ذلك، كان معظم الخطاب النهضوي العربي يدعو إلى الرجوع إلى السلف و " الصحوة الإسلامية"، وهذا بالذات يتعارض مع مبادئ الحداثة السياسية التي استلهمت منها الحركات القومية مشاريعها السياسية. نظرة أخرى من الخارج تبين لنا بقوة أن عصر النهضة العربي الإسلامي، الذي تمخضت عنه الحركة الإسلامية السلفية، لم يكن يوما حركة نقد اجتماعي تحاول إعادة تشكيل البنى الاجتماعية وفق أسس حديثة، بل كانت عبارة عن حركة إصلاح دينية تزامن ظهورها مع ظهور الحركات القومية العربية، الأولى تعتمد على الإسلام كوسيلة و غاية في حد ذاته، في حين تسعى الثانية إلى محاربة الاستعمار و بناء دولة وفق أسس حديثة. هذا التزامن، في رأي الأنثروبولوجي البريطاني "إيرنست جيلنر[1] هو الذي أدى إلى وقوع مثل هذا الخلط و الوهم، وصعب عزل الواحدة عن الأخرى.

- **القيم الاجتماعية العصرية(الغربية الوافدة):**

مثلما يمكن أن يحمل مفهوم " القيم التقليدية" معنى سلبيا عند البعض، يمكن كذلك أن يحمل مفهوم " القيم العصرية" حكما قيميا عند البعض الآخر، و ذلك نظرا للمعاني الإقصائية التي يمكن قراءتها في ثناياه؛ إذ يمكن القول أن كل المعاني و القيم غير المذكورة تحت راية " العصرية" فإنها تقع حتما في الجانب الآخر: ضفة القيم السلفية أو التقليدية. تجنبا للوقوع في مثل هذه القراءات أو التأويلات، نود أن نشير إلى أن استعمال مفهوم القيم العصرية الحديثة استعمال منهجي، غايته التمييز بين ما هو "محلي أصيل"(بالنسبة للمجتمعات العربية عموما) و بين ما هو أجنبي وافد(أي دخيل). لذلك يشير مفهوم القيم العصرية إلى مجموعة القيم و المعايير التي نشأت عموما في الحضارة الغربية (الفكر و المجتمع الغربي المعاصر) و أضحت منتشرة في المجتمعات الإنسانية بشكل متفاوت، و بدرجات تختلف من مجتمع إلى آخر حسب ظروف متعددة: تاريخية، ثقافية، اقتصادية...

انطلاقا من هذا المفهوم، فإن كلمة " عصري" بالرغم من الدلالات الزمانية و التاريخية و الحضارية التي تشير إليها، إلا أن دلالاتها الفكرية و الثقافية أعمق و أوسع بكثير، فهي إذا(كلمة عصري) لا تحمل دلالات إقصائية للقيم الأخرى، أي لا تخرج القيم المحلية من تاريخانيتها(historicité) في

1 Ernest Gellner : Nation et nationalisme, Payot, Paris, 1989, p 118.

المجتمعات العربية بقدر ما تدعم جذورها الثقافية و الفكرية بغض النظر عن توافقها من عدمه مع تحديات الراهن بالنسبة للمجتمعات العربية.

من السهولة بمكان أن نلاحظ اليوم في المجتمعات العربية، و لو بدرجات متفاوتة، انتشار واسع للقيم الاجتماعية العصرية الغربية و هذا عبر مجموعة كبيرة من الشواهد الإمبريقية: نمط المعيشة، نمط اللباس و طرق تسيير المظهر الخارجي في المجالات العامة، أشكال الروابط و العلاقات الاجتماعية، أنماط المعاشرة الاجتماعية و مجالاتها داخل المجتمع الواحد، أنماط المسكن و السكن، أنماط التفكير و التنشئة الاجتماعية،...كما يمكن أيضا ملاحظة القيم العصرية من خلال الفكر السياسي و الاقتصادي و الثقافي لدى شرائح عريضة في المجتمعات العربية.

في الواقع، لا يمكن القول بأن انتشار هذا النظام القيمي في المجتمعات العربية إنما هو فقط وليد الثورة التكنولوجية و المعلوماتية و أدوات العولمة الحديثة. هذان العاملان ساهما فعلا في حدة هذا الانتشار، و لكن جذور التأثير الغربي في الثقافة العربية يعود إلى عصر النهضة و الحقب الاستعمارية التي مرت بها أغلب هذه المجتمعات.

كما أشرنا إليه في الملاحظتين الأوليتين، أدت الحركات الاستعمارية الغربية للبلدان العربية إلى إنتشار واسع للقيم و المعايير الاجتماعية الغربية، خاصة في أوساط الطبقات البورجوازية* المحلية الحضرية، و التي بحكم موقعها الاجتماعي و مصالحها الاقتصادية تعاملت بسهولة مع المستعمر. لقد انعكس هذا التأثير بشدة على المشاريع المجتمعية لكل بلد، سواء قبل الاستقلال أو بعده. في الجزائر مثلا، لاحظنا بأن الصراع الأيديولوجي و الفكري كان شديدا منذ بداية ظهور الحركة الوطنية في بداية العشرينات؛ فإلى جانب جمعية العلماء المسلمين التي تأثرت بالفكر " النهضوي" العربي الذي قاد حركة إصلاح دينية واسعة، ظهرت هنالك أحزاب ذات توجه يمكن أن نصفه بالعلماني أو على الأقل بغير الديني، أسسها مجموعة من المفكرين و القادة السياسيين المتأثرين بالفكر السياسي الغربي الحديث، ضمن هذا الإطار يمكن تصنيف نجم شمال إفريقيا الذي تأسس في فرنسا في أوساط المهاجرين، ثم في ما بعد الكثير من الأحزاب التي تفرعت عنه، كحزب الشعب، حركة أحباب البيان، الحزب الشيوعي الجزائري....

* لم تكن هنالك طبقة بورجوازية بالمفهوم الغربي الحديث، و لكن نشير بها هنا إلى الطبقات الغنية التي تقترب لأن تكون طبقة إقطاعية أو مركانتية أكثر منها بورجوازية.

هذه التمظهرات السياسية مؤشر قوي على تأثر المجتمعات العربية بالفكر السياسي الغربي و لو على مستوى النخب.

في مرحلتنا الراهنة، يبدو أنه من السهولة بمكان أن نلاحظ في المجتمعات العربية قوة ديناميكية " التغريب"، ولو أن ذلك تتفاوت حدته من مجتمع إلى آخر؛ هذه الديناميكية كانت إلى وقت قريب وليدة النخب الاجتماعية التي تعلمت و تكونت في الغرب أو في المدارس الكولونيالية و ذلك من خلال التأثير الذي مارسته على الخيارات الأيديولوجية والمجتمعية، سواء على الصعيد الثقافي، التعليمي، الاقتصادي و حتى الاجتماعي، و ذلك بوعي أو دون وعي. إن سياسة التصنيع التي انتهجتها مثلا العديد من البلدان العربية كان لها تأثير واضح على الأبنية الاجتماعية التقليدية، و كذلك على العادات و التقاليد التي كانت متوارثة منذ أجيال. إن هذه السياسة هي التي أنتجت الأسرة النووية و التوجه نحو الفردانية، و هي كذلك مسؤولة عن تسارع وتيرة التحضر التي قضت على الريف التقليدي و أدخلت المدن العربية في أزمة حضرية خانقة. كما أنها غيرت من العادات الاستهلاكية بشكل يكاد يكون جذريا في بعض المجتمعات العربية. يمكن التصريح دون أي خوف بأن إحدى أدوات التحديث التي استعملتها الأنظمة العربية خلال العقود الماضية كانت التصنيع.

واضح إذن بأن العامل الأول الذي أدى إلى انتشار القيم الغربية الحديثة في المجتمعات العربية هو عامل تاريخي(الماضي الاستعماري)، ثم تلاه في ما بعد العامل الاقتصادي الذي عبر عن التوجهات الأيديولوجية للنخب الحاكمة بعد الاستقلال. يضاف إلى هذين العاملين الثورة التكنولوجية في ميدان الاتصالات و ما صاحبها من عولمة للثقافة و الاقتصاد و التجارة و القيم. منذ منتصف التسعينات إلى اليوم، أصبحت غالبية العائلات العربية تمتلك جهازا لاستقبال القنوات الفضائية الغربية، و البعض منها أيضا يمتلك ربطا بشبكة الانترنت. تلعب القنوات الغربية دورا حاسما في نشر الثقافة الغربية(خاصة الأمريكية منها) و قيمها من خلال البرامج الترفيهية و السينما. لقد رسم الإعلام الغربي للفرد العربي في المرحلة الأولى، ثم غالبية الإعلام الفضائي العربي في المرحلة اللاحقة، عالما جديدا لم يكن يعرفه من قبل، عالم تتوفر فيه جميع الوسائل التي كان محروما منها: الحرية، المساواة بين الجنسين، الجنس و الإباحية، الديمقراطية.... لقد قدم هذا الإعلام مفاهيم جديدة حول الحرية الشخصية و الفردانية و العلاقة بين الرجل و المرأة و فنون العيش و سرعان ما ظهر تأثيرها على شرائح عريضة داخل هذه المجتمعات.

لم يقتصر تأثير العولمة الاتصالية على المجتمعات العربية في بعدها الاجتماعي فحسب، و لكن بدأت أيضا تظهر توجهات قيمية سياسية جديدة: الديمقراطية، حقوق الإنسان، حرية المرأة، الحريات العامة، الليبرالية الاقتصادية...كلها قيم تزداد رقعة التأثر بها يوما بعد يوم. بالموازاة ثمة الكثير من الشواهد التي تشير إلى أن الأنظمة السياسية العربية بدأت تواجه الأصولية الدينية التي تهدد وجودها بتشجيع المؤسسات و الأدوات المروجة للقيم المادية للحضارة الغربية، و قد تكون بعض القنوات التلفزيونية التي تبث البرامج المروجة لنمط المعيشة أهمها على الإطلاق. الكثير من الشبكات التلفزيونية التي تبث الموسيقى الغربية أو العربية، الأفلام و المسلسلات الأمريكية (MBC,ROTANA, Showtime, Orbit, ART,...)، على مدار الساعة يملكها رجال أعمال عرب ينتمون إلى الأسر المالكة أو مقربون من الأنظمة الحاكمة، و الدراسات السلوكية و الإعلامية أظهرت أن إحدى أهم و سائل التأثير الثقافي اليوم هي السينما و التلفزيون. إن ملاحظة سريعة للفضاء الإعلامي العربي يظهر بأن التوجه الغالب في القنوات التلفزيونية هو الترويج للقيم الغربية المادية (نمط المعيشة و التفكير الغربيين)، في حين نجد أن القنوات المتخصصة في الشأن السياسي تكاد تكون منعدمة عدا قناة الجزيرة القطرية أو بعض القنوات المستقلة التي تبث برامجها من دول أوروبية.

ينظر الحداثيون العرب إلى الواقع الثقافي العربي على أنه يعيش أزمة حقيقية تستدعي مراجعة راديكالية، و مبرراتهم هي أنه لم يعد بالإمكان أن نواجه العولمة الاقتصادية و السياسية و الثقافية بقيم تقليدية رجعية، يقول المفكر المغربي عابد الجابري بأن " ثقافتنا لم تستوعب بعد استيعابا شاملا أسس الحضارة المعاصرة، أسسها العلمية و التقنية...لا على مستوى الفكر و لا على مستوى العمل... و لا نزال نعيش صدمة الحداثة على مستوى الفعل و ردة الفعل اللذان يحركهما التنافر و التناقض و ليس التفاعل و التكامل، إن هذا يعني بأن ثقافتنا محكومة ببنى التقاليد الجامدة[1] ". بعد هذا النقد اللاذع للقيم التقليدية في الثقافة العربية، يحمل الجابري المثقف العربي و الأنظمة الحاكمة مسؤولية هذا الجمود و عدم القدرة على مواجهة المرحلة المعاصرة. يقول في موضع آخر " إذا أضفنا إلى ذلك المحاولات المستمرة لتوحيد و تنميط القيم و تكريس الأوضاع القائمة المعبرة عن مصالح الطبقة أو التحالف الطبقي الحاكم، من رقابة على الحريات التي تصل إلى حد المصادرة أو الاعتقال تحت أية تهمة... و هو ما يدفع

1 أنظر إلى: محمد أحمد العجاتي: تطور الثقافة الرأسمالية و تأثيرها على الثقافة العربية. في: الثقافة العربية: أسئلة التطور و المستقبل. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2003، ص 67

الأنظمة العربية إلى لجم المثقفين و تقييد نشاطهم و احتكار السلطة لوسائل الإعلام و التعليم و التثقيف عامة، كل ذلك يصب في طبيعة سلطوية و هشاشة المشروعات التنموية...و بهذا نرى أن السلطة مسؤولة عن تأزم الفكر العربي[1]."

من خلال هذه المقولة للجابري، هل يمكن أن نفهم بأن استراتيجيات الأنظمة العربية في نشر القيم الاجتماعية و تسييرها تقوم على الترويج الفاحش للقيم المادية للحضارة الغربية التي تؤدي إلى نشر الاغتراب و اللامبالاة السياسية من جهة، و على محاربة و غلق كافة القنوات التي تدعوا إلى تحرير الثقافة العربية من المفاهيم الجامدة التي تكرس الوضع القائم و تساهم في إعادة إنتاج التخلف السياسي و الثقافي الذي يخدم هذه الأنظمة؟ تحت مبررات اجتماعية و أخلاقية و سياسية تلجأ الأنظمة العربية إلى سن القوانين التي تمكنها من مراقبة الفضاء العام في أبعاده المختلفة و احتكار تسييره بما يخدم توجهاتها و مصالحها المباشرة، ضمن هذا السياق مثلا يمكن أن تندرج عملية سن وثيقة لما أسمتها الأنظمة بوثيقة أخلاقيات الممارسات الصحفية و الإعلامية التي سنها وزراء الإعلام العرب في اجتماعهم بالقاهرة، بحيث تسمح لأي دولة بمقاضاة و غلق أي قناة إعلامية تعتبرها بأنها تتنافى و توجيهات هذه الوثيقة، بالفعل، فماعدا لبنان و قطر، فإن معظم البلدان الأخرى تبنتها و شرعت في تطبيق بنودها، كما أن " حالة الطوارئ المعلنة في الكثير من البلدان العربية منذ عقود تمكن هذه الأنظمة من تقليص مساحات الحريات المنعدمة أصلا، و تتيح لها متابعة كل طرف أو تنظيم تعتبره يهدد السلم و الاستقرار.

بالإضافة إلى هذه الإجراءات القانونية، يلاحظ أن أغلب القنوات الرسمية و الخاصة في الإعلام العربي تتجه نحو الترويج للقيم المادية للرأسمالية الغربية، و تشجيع النمط المعيشي الأمريكي، و قليلة جدا تلك القنوات التي تحاول تطوير الوعي السياسي للفرد العربي. إن الطريقة التي تدار بها الحداثة و العصرنة القيمية يلاحظ بأنها تهدف إلى خلق و إنتاج سند قيمي داخل المجتمع يمكن من خلق ثقافة استهلاكية للسلع المادية و غير المادية المستوردة من الغرب، فهي إذن حسب تعبير المفكر مقداد إسعد

---

1 أنظر إلى: محمد أحمد العجاتي: تطور الثقافة الرأسمالية و تأثيرها على الثقافة العربية. في: الثقافة العربية: أسئلة التطور و المستقبل. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2003، ص 67

في مقال له حول وسائل الإعلام العربية و العولمة الثقافية تهدف إلى برمجة عقليات المستهلك العربي لكي يشتري و يستهلك السلع التي تستوردها الشركات الحكومية و الخاصة من الدول الغربية[1]. مثل هذا الطرح يؤكد بشدة أهمية العولمة الثقافية و ارتباطها الشديد بالعولمة الاقتصادية و التجارية. في نظر الغرب، بل أيضا في ذهن الكثير من رجال الأعمال العرب الذين تقوم أغلب أنشطتهم الاقتصادية على الاستيراد، لا يمكن تحقيق الأرباح الاقتصادية و التجارية دون إعادة النظر في القيم الاجتماعية المحلية، إذ لا يمكن للمستهلك العربي الحامل للقيم التقليدية المحلية أو القيم السلفية أن يقبل بنهم على استهلاك السلع الاقتصادية و الثقافية المنتجة في الغرب ما دامت تتعارض و المعايير و القيم الموجهة و المؤطرة لسلوكه و ممارساته، و خاصة و أنها مستمدة في غالبيتها من الدين الإسلامي. إن نظرة بانورامية إلى الحقل الاجتماعي العربي اليوم يبين لنا وجود ديناميكيتين متناقضتين، تقودهما الأنظمة العربية، و تسببت في ما يعرف عند البعض بأزمة الحداثة العربية أو بالأزمة الثقافية عند البعض الآخر.

أولا: تقوم الديناميكية الأولى على نشر القيم المادية للحضارة الغربية الرأسمالية، وكما أشرنا إليه سابقا، تخدم هذه الديناميكية الاقتصاد الغربي من خلال القضاء التدريجي على القيم المحلية التي تشكل حاجزا اجتماعيا و قيميا لولوج و رواج جميع منتجات الدول الغربية، سواء أكانت مادية أو ثقافية. و تقوم هذه الديناميكية على مجموعة كبيرة وواسعة من الشبكات المتضامنة دوليا و محليا، ووسيلتها الأساسية هي تكنولوجيات الإعلام و الاتصال الحديثة(الإنترنت، التلفزيون، المجلات...) التي تروج للثقافة الغربية. من مصلحة الأنظمة السياسية العربية أن تتسارع هذه الديناميكية للأسباب التالية:

- انتشار القيم الاستهلاكية و المادية للثقافة الغربية يبعد اهتمام الفرد العربي عن الشأن السياسي و يصنع منه إنسانا بليدا سياسيا.

- هذه البلادة السياسية هي التي تقف وراء عدم مساءلة المسؤولين السياسيين في البلدان العربية.
- عدم المسائلة يعني أيضا البقاء في السلطة أطول فترة ممكنة، و احتكار منافعها دون أي إزعاج اجتماعي.

1 Mokdad Issaad: Médias arabes et mondialisation culturelle. In: Oragora.com (15/08/2010).

- إذا ما دققنا في الهوية السياسية و الاجتماعية لما يعرف برجال الأعمال العرب و المالكين الكبار لأهم الشبكات الإعلامية الفضائية المروجة للفكر الثقافي الغربي، فإننا سنكتشف بأن أغلبهم ينتمي إلى الطبقات الحاكمة و الأسر المالكة، أو على الأقل تربطهم علاقات زبونية مع هذه الأنظمة. نفس الاستنتاج ينطبق على هوية " الطبقة البورجوازية العربية" المتحكمة في التجارة الدولية و قنوات الاستيراد التي تعيش عليه اقتصاديات البلدان العربية. لظروف سياسية و تاريخية، تتشكل البورجوازية الوطنية العربية من كبار المسؤولين السابقين أو الحاليين في الدولة، و هم بذلك المستفيد الأكبر من عملية " التغريب الثقافي" التي تسمح بضمان تسويق وارداتهم.

من الواضح إذن أن عملية نشر القيم المادية للثقافة الغربية وراءها أهداف سياسية و اقتصادية في الآن نفسه.

ثانيا: أما في ما يخص الديناميكية الثانية، فإنه يمكننا القول بأنه في الوقت الذي تعمل فيه الأنظمة السياسية العربية على نشر القيم المادية للثقافة و الحضارة الغربية، فإننا نجدها في المقابل تحافظ على قيم العشائرية و القبلية في إدارة و تسيير الشأن العام(الدولة).تكرس الممارسات الرسمية للأنظمة الحاكمة كل مظاهر و أسباب التخلف السياسي و الفكري، و كل أشكال المنطق القرسطوي وتعمل جاهدة على غلق جل الفضاءات الفكرية و السياسية التي من شأنها أن تطور الوعي السياسي للفرد و المجتمع العربيين. تظهر اليوم ممارسات السلطة في العالم العربي كما لو أنها تعمل على إفقاد المجتمعات العربية توازنها القيمي و الحضاري من خلال استغلال الأدوات العصرية للمحافظة على البنى السياسية التقليدية.

من خلال ما سبق، يمكن أن نستنتج أن الحداثة التي يدافع عنها الكثير من المفكرين و المثقفين العرب لا يمكن اختزالها في الترويج المفرط للقيم المادية للحداثة التقنية الغربية، و مثل هذا الاختزال المقصود من طرف الأنظمة، و المكرس من قبل المؤسسات التي يسميها البعض " مؤسسات المجتمع المدني" هو الذي أدى إلى خلق الأزمة الثقافية و الحداثتية في العالم العربي، و هو الذي أخرجها من السياق العالمي، بحيث أضحت هذه المجتمعات تعيش في تناقضات رهيبة: الجانب المادي للحضارة عصري و يكاد يتطابق تماما مع ما هو سائد في الغرب، في حين البنى الاجتماعية و السياسية و الثقافية تراوح ما كانت عليه منذ قرون، إذ لا تزال الدولة تسير و فق منطق عشائري و قبلي لا تكاد تظهر أين هي الحدود الفاصلة بين الأملاك العامة و أملاك الجماعات التي تحتكر السلطة. يقول علي وطفة في

هذا الشأن:" تتصدع البنى الثقافية عندما تدور رحى الصراعات الثقافية بين قيم متضاربة...و ذلك ما يؤدي إلى التصدع و الانهيارات الثقافية عند الفرد و الجماعة، و هذا ما يعبر عنه بالأزمة الثقافية".

يضاف إلى هذا التصدع و التناقض الحاصل بين التيارات التي تدعي أنها حداثية، تصدع آخر بين هذا التيار و التيار التقليدي و التيار السلفي الذي يحتل فضاء أرحب داخل المجتمعات العربية. يرى البعض بأن المحاولة القصرية لفرض العصرنة في بعدها المادي الشكلي على المجتمعات العربية أدت إلى ظهور نتائج عكسية تماما. لا يمكن أن نفرض بالقوة و من فوق قيما اجتماعية متناقضة مع الأطر المعرفية[1] و الدينية و الاجتماعية التي تشكل الهوية الثقافية للمجتمعات العربية. في الوقت الذي تتسارع فيه ديناميكية التغريب، هنالك ديناميكية أخرى تزداد سرعتها بشكل كبير داخل هذه المجتمعات، إن تلك الجماعات التي لم تقبل القيم الغربية، على الأقل في جانبها المادي، بوعي أو دون و عي(أي تحت تأثير الخطاب الديني السلفي المؤجج للعواطف و الأحاسيس الدينية) أو لم تستطع الاندماج في هذا المجتمع الذي تلتهمه ديناميكية التغريب قد جعلت من القيم الدينية السلفية الممجدة للماضي و الرافضة للحاضر المنهزم ملجأ للاحتماء فيه و به. "إن الأثر غير المباشر لهذا الارتباط غير المباشر بالثقافة الرأسمالية جاء لصالح التيارات الإسلامية التي اتخذت من الشعارات الدينية بديلا عن القيم الرأسمالية الوافدة" ،يقول علي وطفة[2]. و نجد كلامه يتوافق كثيرا مع ملاحظة لأنطوني جيدنز عند ما يقول في إحدى محاضراته التي كان يلقيها في استوديوهات هيئة الإذاعة البريطانية، بأن الأصولية تنشأ عادة من عالم ذي تقاليد مهددة بالضياع[3].

في الوقت الذي تستثمر فيه الأنظمة السياسية العربية في مؤسسات " تسويق القيم المادية للحداثة و الحضارة الغربية" لخدمة أهداف اقتصادية و سياسية، كانت بعض الحركات الاجتماعية التي تستعمل شعارات دينية للتعبئة السياسية تستثمر في " خطاب التغريب و التفسق الأخلاقي للمسؤولين و الحكام و

---

1 نستعير هنا مفهوم الأطر المعرفية من مفهوم الأطر الاجتماعية ' les cadres sociaux' لعالم الاجتماع الشهير جورج غورفيتش، حينما يؤكد من خلاله بأن لكل معرفة أطر اجتماعية تنتجها و تكون صالحة فيها، في حين لا يمكن أن تتمتع بالمتانة و الصحة و الصدق في الأطر الاجتماعية الغريبة عنها.

2 المرجع نفسه ، ص 72

3 أنطوني جيدنز ، عالم جامح :كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا ترجمة: عباس كاظم و حسن كاظم. المركز القافي العربي. المغرب. 2003 ص 21

النساء" في المجتمعات العربية. لقد وظفت هذه الحركة(جماعة الإخوان المسلمين، الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة العدل و المساواة[1]...)المشاعر الدينية و القيم الشعبوية المتجذرة بقوة في المخيال الاجتماعي العربي، ليس لمواجهة المشروع التحديثي الرسمي فحسب، و لكن أيضا لقلب النظام الاجتماعي ككل[2].

في ظل استمرار التناقضات الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية و السياسية في المجتمعات العربية، تحولت القيم إلى رهان حقيقي لمختلف الجماعات المتنافسة على السلطة، و غياب "البوليميك" ، حسب تعبير المفكر اللبناني فريديريك معتوق، في المجتمعات العربية حول هذه التناقضات إلى مهددات حقيقية للسلم الاجتماعي. ليس هنالك فضاءات للمجادلة و النقاش الاجتماعي الجماعي حول القضايا التي تتعلق بالمصلحة العامة، أو المشاريع المجتمعية. تحتكر السلطة السياسية لنفسها جل القرارات التي تتعلق بالقضايا المصيرية، أما الفضاءات العامة التي يمكن أن يتدخل عبرها المجتمع للمشاركة في مناقشة و صياغة هذه المشاريع، فقد أغلقتها السلطة السياسية أو أنها ميعتها و جعلتها لا تتسع إلا للفئات و الأفكار التي تعيد إنتاج خطابها و تروج له، أي يتسع فقط للزبائن النافعين و المنتفعين. في ملاحظة له

1 تكاد تكون الحركة الوهابية استثناء في الحركات الإسلامية في العالم العربي. فهي، إلى وقت قريب، لم تكن لها مطالب سياسية على الإطلاق، بل كانت تروج لجميع التأويلات الدينية التي تحرم الخروج عن طاعة أمير المؤمنين. قد يكون هذا تكتيكا سياسيا انتهجته المملكة السعودية، و التي لظروف دينية و تاريخية، و لاحتضانها المشاعر المقدسة لم تلجأ إلى نشر القيم المادية للحضارة الغربية إلا في نطاق ضيق، بل اتجهت لفترة طويلة إلى تكريس المذهب الوهابي الذي يدعو إلى الطاعة العمياء للحاكم. حينما أخذت هذه الديناميكية في التغير في السنوات الأخيرة بسبب انفلات الفتوة الدينية من دوائر الإفتاء الرسمية، و بداية تأثر المجتمع السعودي بالتيارات الدينية المتشددة(القاعدة مثلا)، أو بالفكر الغربي المعاصر. لكن بالمقابل، لعب الإعلام السعودي دورا حاسم في عملية التغريب ولكن خارج المملكة(مصر، الإمارات العربية المتحدة).

2 يتساءل لهواري عدي عما إذا كانت هذه الحركات دينية ذات مطالب سياسية أم أنها حركات سياسية تستعمل الدين للوصول إلى السلطة. بخصوص هذا الموضوع أنظر إلى:

Addi Lahouari : pluralisme politique et autoritarisme dans le monde arabe. Approche anthropologique des systèmes politiques arabes. Conférence donnée à MERCHEN CENTER at the OHIO STATE UNIVERSITY 2003. USA. Disponible in . www.institut-gouvernance.org

للفضاء العام العربي، و انطلاقا من التصور الهابرماسي[1] للفضاء العمومي مثلما هو حاليا في الغرب، أشار محمد الحداد إلى أن هذا الفضاء يتميز عن الفضاء الهابرماسي بميزتين[2]:

- الفرق ليس واضحا بين المؤسسات القديمة و الجديدة، فكأنما القديمة هي التي تتطور تقنيا لا لتمارس على الأفراد نوعا جديدا من السيطرة، و لكن لتواصل عليهم سيطرتها القديمة بوسائل جديدة.
- الفكر العربي لم ينجح في توفير قاعدة تنويرية صلبة، يمكن أن تتخذ سندا لاستمرارية الفعل النقدي و العقلاني في المجتمع و يمكن المثقف أن يواجه بها أيديولوجيات الاستلاب بمختلف أنواعها.

مثل هذا الاستغلال للفضاءات العامة و للتطور التكنولوجي في مجال الاتصالات من قبل الأنظمة العربية كانت له انعكاسات خطيرة على السلم الاجتماعي في هذه البلدان، فلننظر مثلا إلى الطابع الذي أخذته الصراعات السياسية على السلطة في الجزائر، اليمن، السودان، مصر، العراق، لبنان...)، ثم أن هذه الخوصصة الحادة للمجال العمومي أدت إلى فشل جلي للمشاريع التنموية التي تحاول بها الأنظمة العربية أن تمتص الغضب الاجتماعي من جهة، و أن تسوق إلى الخارج صورة حديثة عن مدنها و مؤسساتها.

إن " البوليميك" كظاهرة اجتماعية تنتمي إلى الحداثة، غائبة حالية في المجال الاجتماعي العربي و الإسلامي و تشكلها لا يرتبط بالإرادة السخية للحاكم و لا بما نلاحظه على الساحة العربية من عمليات تحديث قصرية فوقية لأبعاد معينة و مقصودة في الثقافة العربية. يتجه بعض المفكرين العرب نحو التأكيد على أن " البوليميك " المؤسس للمجال العام لا يمكن أن ينشأ في ظل استمرار الأنظمة السياسية الحالية، فتشكله مرادف لظهور أشكال جديدة من إدارة الشأن العام و لكن غياب هذا الأخير جعل استراتيجيات هذه المجتمعات(هذه الدول) تتجه في مسار واحد: الاتجاه الذي يخدم الطبقات و الجماعات الحاكمة بما أن علاقات القوة هي دائما في صالحها، و ما هذا التناقض الذي يميز عملية التحديث الاجتماعي إلا دليلا على ذلك و دليل على الضعف الذي تعيشه المجتمعات العربية(ضعف أو غياب

1 يعرف هابرماس الفضاء العمومي على أنه " فضاء للمناقشة الفكرية المبنية على الاستعمال العام للمنطق، بحيث تكون لجميع الأفراد حرية المشاركة أو المشاهدة في الفضاء العمومي. أنظر إلى:

Jürgen Habermas: L’espace public 17eme édition, Payot. France.1997

2 محمد الحداد: نكبة الفضاء العام العربي و فضائياته.www.Aswat.com، 2010/06/14.

المجتمع المدني). فالرهان إذن، رهان سياسي بالدرجة الأولى لأنه لا يمكن أن نرسم سيناريوهات للمجتمع العربي في أفق 2020 مثلا، و لا يمكن أن نضع استراتيجيات للتجديد الثقافي و الحضاري وفق مقاسات و رغبات تركز على بعض الجوانب غير المصيرية و السطحية(الجوانب المادية في عمليات التنمية)، و تهمل لب الإشكالية (تحديث الأنظمة السياسية و أساليب إدارة الشأن العام، و إعادة النظر في مسألة توزيع السلطة داخل المجتمع). يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك فندرج ضمن عملية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة كافة المتغيرات و العناصر الضرورية لإنتاج الحداثة بمفهومها الغربي(دولة القانون). يرى بعض المفكرين العرب(برهان غليون، لهواري عدي، علي حرب...) بأن تجربة الحداثة التي تعيشها المجتمعات الغربية اليوم، يمكن كذلك أن تعيشها المجتمعات غير الغربية* و من بينها العربية و ذلك أثناء توفر بعض العناصر الأساسية التي أنتجت هذه التجربة. من بين هذه العناصر المهمة في الثقافة بمفهومها الشامل الذي يضم الدين، العادات و التقاليد و القيم و المعايير و أنماط التفكير، سنتوقف عند عنصر الدين باعتباره أحد أهم عناصر الثقافة العربية من جهة، و مصدر أغلب مكوناتها. يلعب " الديني" في المجتمعات العربية دورا حاسما في قولبة و تشكيل المفاهيم و التمثلات و المعتقدات و الأحكام و كذلك الأفعال و ردود الأفعال، و اليوم نلاحظ أنه يمثل أحد أهم المناظير و النوافذ التي ينظر من خلالها العربي إلى الذات و الآخر و العولمة، به تقبل بعض عناصرها، و به كذلك ترفض أغلب عناصرها سواء عن و عي أو لا وعي. إن عدم و صول المجتمعات العربية إلى مرحلة التمييز بين الديني الدنيوي، و بين المقدس و المدنس، و بين الشأن السياسي و الشأن الديني، كما أن عمليات الاستغلال السياسي للحقل الديني و توجيه الفتاوي الرسمية و فق تيارات و توجهات غير متوافقة، جعلت المجتمعات العربية " ترفض" البحث عن بدائل " حداثوية" تواجه بها العولمة و تسير بها استراتيجياتها في تسويق مشاريعها الفكرية و الاجتماعية و الاقتصادية. لقد لاحظ طلال العنسي مثلا بأن معارضة العولمة تنطلق من خلفيات متضاربة و متناقضة من مجتمع إلى آخر، ففي الوقت الذي تعارض فيه العولمة الثقافية الأمريكية في أوروبا لأسباب قومية و عنصرية و حتى اقتصادية، يلاحظ في العالم العربي بأن الدين هو سبب و مصدر هذه المعارضة.[1] في الواقع المعارضة التي يقف وراءها الدين، خاصة في ظل الوضع السائد في العالم العربي، يجعل المواجهة غالبا ما تأخذ طابعا أصوليا تراجعيا و

* ليست كل المجتمعات الغربية ديمقراطية و ليست كل المجتمعات الديمقراطية غربية.

1 طلال العتريسي، المرجع السابق.

انهزاميا، لأنه عندما يلاحظ المتدينون أن قيمهم و ثقافتهم مهددة من طرف القيم الأمريكية المعولمة يدفعون بأنفسهم إلى الانطواء و العزلة ثم التطرف، على عكس المعارضة التي تقوم على خلفيات اقتصادية و قومية. غالبا ما يتحرك المنطق الاقتصادي و فق مبدأ الربح و الخسارة[1]، و البحث عن تحقيق الأرباح و تجنب الخسارة يؤدي إلى تجنيد كل الأساليب، بما فيها التجديد الثقافي، لتحقيق الأرباح و المحافظة على الوجود القومي. لكن حصر المعارضة من منظور الثقافة و الدين يجعل الاستراتيجيات لا تتجاوز مرحلة النقاش و الدعوة في المرحلة الأولى، ثم الركود و الانطواء و الانعزال عندما يدرك أصحابه أنه لا العصر و لا الإمكانات تسمح بمواجهة العولمة انطلاقا من هذه الخلفية وحدها.

من هذا المنطلق، يشير عالم الاجتماع السياسي الجزائري لهواري عدي بأن "اصطباغ "الثقافة الاجتماعية بالديني، أدى إلى انعكاسات ابيستمية معرفية على تمثلات بعض القيم الحداثية في المخيال الاجتماعي العربي. كثيرا ما ينظر إنسان الشارع العربي إلى الدولة الغربية على أنها دولة تقوم على العدل، و هذا الأخير، في نظر إنسان الشارع، إحدى المكونات الأساسية في نظام الحكم الإسلامي، لذلك تطرح الجماعات الإسلامية في مشاريعها السياسية " دولة العدل " كحل للمشكلات الأخلاقية في الأنظمة السياسية العربية، و تسوق خطابها السياسي بالتجنيد المكثف للشعارات الشعبوية المساواتية و العدلية. مثل هذه الثقافة التي تحمل هذه التصورات و التمثلات حول الدولة، خاصة في ظل تنامي و انتشار الفساد السياسي و الاقتصادي و الفقر و التوزيع غير العقلاني للثروة الريعية، تحلم بتأسيس دولة يحكمها رجل عادل و متدين، يحد من حريات المسؤولين الآخرين الذين فقدوا أخلاقهم و لم يمارسوا العدل في تأدية مهامهم. بالطبع الواقع المعيش ساهم في انتشار هذه التصورات، و لكن للخطاب الديني و الثقافي و السياسي نصيب من المسؤولية في الترويج لمثل هذه التصورات المتناقضة مع المبادئ التي تقوم عليها دولة القانون في الغرب، و التي يحلم بها إنسان الشارع العربي أن يعيش تحت "رحمتها" و لكن من دون أن يكون له الاستعداد لدفع" التكاليف الثقافية و الاجتماعية لذلك". يظهر عدم الاستعداد هذا في الخطاب السائد اليوم حول الحريات الدينية للجالية الإسلامية في الغرب، و مسألة النقاب و الجلباب و المصليات في الأماكن العامة.

---

1 من بين المحركات الذهنية التي يسيطر بها الفكر الغربي على العالم عاملي الربح و الخسارة. أنظر إلى:

فريديريك معتوق: مرتكزات السيطرة الغربية، دار الحداثة، ط 2 ، بيروت، لبنان. 2008

من الواضح إذن، بأن تأطير " الديني " للثقافة و التصورات الاجتماعية للمفاهيم الحديثة أدى إلى حدوث نوع من الضبابية و الخلط في إدراك سيرورة تشكل الحداثة و دولة القانون، ففي الوقت الذي يركز فيه الخطاب السياسي في العالم الإسلامي على العدل كقيمة محورية لبناء دولة القانون، ظهر تيار آخر يرى بأن الأولوية المعطاة للعدل هي التي أدت إلى تدعيم الأطر الاجتماعية و الثقافية و المعرفية التي تبرر الاستبداد و تكرسه و تحميه و تعيد إنتاجه، ذلك أن الحاكم استغل فكرة تطبيق العدل لتكريس ممارساته الاستبدادية و التعسفية. إذن لا يمكن أن ننطلق من فكرة العدل التي يدعوا إليها التيار الإسلاماوي لبناء دولة القانون، ذلك أنه إذا ما انطلقنا من التجربة الغربية و نظرنا من خلالها إلى التجارب الأخرى نجد أنها تقوم على الحرية، و الحرية بدورها هي التي تؤسس للعدالة الاجتماعية و ليس العكس. يقول لهواري عدي في هذا الصدد، أنه " إذا ما حاولنا التأكيد على أن الإسلام مرتبط بالعدالة أكثر منه بالحرية، فإننا بذلك نحكم على الفرد المسلم بأن لا يكون يوما إنسانا حرا، و بالتالي لن يتمكن من امتلاك دولة القانون... إن المسلمين الذين يتطلعون إلى الحرية عليهم اليوم أن يبحثوا عن أفضل الصيغ للتوفيق بين الإيمان و الحريات الفردية و الحقوق الطبيعية للفرد المسلم."[1]

1 Addi Lahouari : l’impasse du populisme, ENL. Alger, 1991; p 14.

الفصل الخامس

"محورية الثـــــقافة في التـــــنمية في المجتمـــــعات العربـــــــية"

أولا: تطور مفهوم التنمية

ثانيا: الضرورة الثقافية/ الثقافة ضرورة تنموية

أولا: تطور مفهوم التنمية: الرحلة من النمو إلى الإنسان/الثقافة:

1- من النمو إلى التنمية:

في السنوات الأولى التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية عرف المشهد السياسي الدولي استقلال العديد من دول العالم الثالث، وفي هذا السياق طفت إلى السطح مظاهر الهوة الكبيرة التي تفصل بين الدول الفقيرة والدول الغنية. الأمر الذي ولد قناعة لدى الاقتصاديين مفادها أن "مشكلة التنمية هي مشكلة اقتصادية بالدرجة الأولى، ومن هذا المنطلق تم اتخاذ البلدان الصناعية كمرجع استشاري بالنسبة للعديد من الدول المتخلفة في "معاركها التنموية"، بغرض مساعدتها على انتهاج بعض الخطط التنموية التي يرجى أن تخرجها من حالة التخلف". وبهذا كرس للتصور الأول للتنمية على أنها مشروع يستمد آلياته ونماذجه من الخارج.

عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية هو عالم انتصر لمفهومي التنمية والتقدم، وأسس لهما على مبدأي التقدم التقني والنمو الاقتصادي. ولقد تم إضفاء هذه الصبغة المادية على مفهومي التنمية والتقدم خدمة لشعار "الانتصارات العظيمة" التي حققتها دول الشمال في مجالات حياتية عدة، منها: ارتفاع أمل الحياة، القضاء على الأمراض الخطيرة، نهاية المجاعات، حقوق الإنسان، تعميم المعرفة والتعليم...إلخ.[1] وامتدادا لهذا تم تعريف حالة التخلف – أو اللاتقدم و اللاتنمية – التي تعاني منها بعض الدول، بالعودة إلى نفس مؤشرات هذا الشعار (ارتفاع نسبة الوفيات، سوء التغذية، الفقر، الأمية، المجاعة...) أو بمؤشر اقتصادي هو قيمة الدخل الفردي.

الطريق من النمو إلى التنمية هو طريق التحول من الكل الاقتصادي إلى البعض الاقتصادي. هو طريق التحول من ثقل أحادية سؤال التنمية: كيف التنمية؟، إلى ضرورة تنويع أسئلة التنمية: لماذا التنمية؟ أي نوع من تنمية؟ ماذا ننمي؟، ثم في الأخير كيف التنمية؟. هي طريق التحول من الكم إلى الكيف، من الشكل إلى المعنى. هي طريق انتقال مركز ثقل التنمية من الاقتصادي إلى الاجتماعي والثقافي.

---

[1] Essè Amouzou, L'influence de la culture sur le développement en Afrique noire, Editions L'Harmattan, Paris, 2009, p 21.

فمفهوم التنمية غلب عليه في البداية جانب النمو الاقتصادي وما يتحقق فيه من انجاز، فلقد كان –ولا زال– التعريف الشائع للبلدان المتخلفة أنها البلدان التي ينخفض فيها مستوى الدخل الفردي، على اعتبار أن التنمية تتحقق بالزيادة السريعة والمستمرة في مستوى هذا الدخل عبر الزمن. ورغم ظهور إشارات إلى أهمية الاعتناء بأمور ومؤشرات أخرى كنشر التعليم والمعرفة، تحسين مستوى الرعاية الصحية، ...الخ، إلا أن المنطق الغالب كان المنطق الاقتصادي.

في هذا الإطار تم طرح عملية التنمية على أنها عدد من المراحل المتتابعة،[1] التي يتعين على كل الدول المتخلفة المرور بها، وهي نفس المراحل التي سبق ومرت بها الدول المتقدمة في رحلتها الطويلة من التخلف إلى التقدم. ما قاد في عديد الأحيان إلى استنتاجات متسرعة وسطحية كمثل اعتبار المجتمع متخلفا فقط لأنه على نموذج مخالف لنموذج المجتمعات الأوروبية.

كما أن التركيز على جانب النمو الاقتصادي وما حققه من زيادة في الإنتاج في قطاعات محدودة، بُرر بأنه لن يلبث ويبدأ في "الانتشار" –بعد فترة– إلى عدد أكبر من القطاعات والناس. ومن ثمة تأخذ مشكلات الفقر والبطالة وسوء توزيع الدخل طريقها إلى الحل بعد تحقق النمو الاقتصادي، عملا بمبدأ "لحل مشاكل النمو يجب تحقيق المزيد من النمو، ولحل اختلالات السوق يجب المزيد من الحرية في السوق".

في المقابل ركز النموذج التنموي الاشتراكي السوفيتي على ضرورة تنمية قوى الإنتاج من خلال التحول – الجذري– من اقتصاديات زراعية إلى اقتصاديات صناعية عمومية، وبوتيرة سريعة. وفي هذا الإطار شكلت استراتيجية الصناعات الثقيلة أحد المحاور الأساسية في التجربة الاشتراكية السوفيتية في التنمية.

في هذا السياق بقيت التنمية أسيرة لتعارضات تنظيرية و تقابلات مفاهيمية لا حصر لها (شرق/غرب، اشتراكي/رأسمالي، اقتصادي/اجتماعي، داخلي/خارجي...)، وكان لزاما على الخطط التنموية التي تنتهجها أيٌّ من دول العالم الثالث أن تكون وفق ذلك النموذج أو الطرح وليس ذاك.

[1] Voir : W. Walt. Rostow, Les étapes de la croissance économique, collection : Points, Editions du Seuil, Paris, 1963.

إن تجارب الدول النامية في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي بينت عدم صواب هذا الطرح الذي يختزل التنمية في النمو الاقتصادي السريع والمستمر، ويختزل قضية معالجة التخلف في معالجة نقص النمو، فقد شهدت دول عدة معدلات نمو اقتصادي عالية ومع ذلك بقيت مستويات المعيشة فيها بلا تحسن، واستمرت معاناة فئات واسعة من سكانها من الفقر والأمية والبطالة. هذا بالإضافة إلى أن ما حققته هذه الدول من نمو اقتصادي لم يحسن من وضعها حيال النظام الاقتصادي العالمي، إذ عجزت عن دعم وإتباع ما حققته من استقلال سياسي باستقلال اقتصادي وتقني، بل أن تبعيتها للاقتصاديات العالمية –الرأسمالية والاشتراكية– قد تكرست أكثر.

المفارقة الأخرى في هذا المجال، هو أن بلدانا نامية لم تحقق إلا نسبا متواضعة في النمو الاقتصادي قد تمكنت من تحقيق تقدم لا بأس به في عدد من المجالات المتعلقة بإشباع الحاجات الأساسية. وكمثال على ذلك نجد أن سيريلانكا –وفي نهاية الثمانينيات من القرن الماضي– استطاعت أن ترفع أمل الحياة عند الولادة عند مواطنيها إلى 71 سنة (متوسط أمل الحياة عند الولادة في نفس الفترة في البلدان المتقدمة هو 74 سنة)، كما تمكنت من زيادة نسبة السكان الملمّين بقواعد القراءة والكتابة إلى ما يقرب من 79% هذا بالرغم من أنها لم تحرز معدلات نمو عالية ومازال متوسط الدخل الفردي فيها لا يتجاوز 400 دولار (أي حوالي 4% من متوسط الدخل الفردي في البلدان المتقدمة). الوضع في البرازيل جاء على عكس ذلك، فعلى الرغم من أن متوسط الدخل الفردي فيها –في نفس الفترة– هو 2020 دولار إلى أن أمل الحياة فيها عند الولادة هو في حدود 65 سنة. كما السعودية التي متوسط الدخل الفردي فيها هو 6200 دولار (85 % من متوسط الدخل الفردي في البلدان المتقدمة) إلا أن أمل الحياة فيها عند الولادة هو 64 سنة.[1]

ما أفرزته تجارب الكثير من الدول النامية طيلة عقدين من الزمن (الخمسينيات والستينيات)، أبانت أن تحقيق تقدم في عدد هائل من مجالات الحياة الاجتماعية ليس رهنا بتحقيق مستويات عالية من النمو، وليست رهنا كذلك ببلوغ مستويات عالية من متوسط الدخل الفردي، وأن العبرة ليست بسياسات زيادة الدخل وحدها (زيادة حجم الاستثمارات، تلقي المعونات الدولية، جلب التكنولوجيا المتطورة) بل أن العبرة أيضا بسياسات توزيع الدخل.

[1] إبراهيم العيسوي، التنمية في عالم متغير: دراسة في مفهوم التنمية ومؤشراتها، الطبعة الثانية، 2001، دار الشروق، القاهرة، ص 15.

ودعما لهذا الرأي يؤكد جيمس وولفنسون[1] (James Wolfensohn) أن الخبرات السابقة للتنمية تشير إلى أن السعي لتحقيق النمو الاقتصادي كثيرا ما جرى على حساب التنمية الاجتماعية.

النتائج التي خرجت بها تجارب العديد من الدول في مجال التنمية، جعلت الاهتمام يتحول من النمو الاقتصادي إلى قضايا أخرى على علاقة بالمسائل الاجتماعية، كالتفاوت في الدخل الفردي، العدالة في توزيع الدخل الوطني، القضاء على الفقر والأمية والبطالة. هذه المراجعة لنموذج التنمية وبذلك لمفهوم التنمية، قاد البعض إلى البحث في الأطر المؤسساتية –المحلية والدولية– الذي تجري فيها عملية التنمية.

إن فلسفة هذا الطرح الجديد للتنمية هو أن مرد التخلف ليس القلة في الموارد المالية بقدر ما هو طبيعة البنى السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية الداخلية لمجتمعات الدول النامية إضافة إلى طبيعة التبعية التي تميز العلاقات الدولية (الاقتصادية، العلمية، السياسية..) القائمة بين بلدان العالم الثالث من جهة والبلدان المتقدمة من جهة أخرى، والتي هي بدورها نتاج تطور تاريخي طويل لنظام دولي اتسم بدرجة عالية من عدم التكافؤ والاستغلال.

مفهوم التبعية في هذا الإطار يتضمن تقييد الإرادة الوطنية عبر الاعتماد المزمن ومن طرف واحد على الغير. هذا الظرف الموضوعي الذي تعيش في ظله معظم دول العالم الثالث أدى إلى نشوء علاقات اقتصادية وثقافية، سياسية وعسكرية هي انعكاس في جوهرها لمفهوم تقسيم العمل ولكن على المستوى الدولي. ليتم بمقتضى هذا التقسيم توظيف موارد دول معينة (دول العالم الثالث) لخدمة اقتصاديات ومصالح دول أخرى (الدول المتقدمة)، وبفعل هذا الوضع تتعطل الإرادة الوطنية للدول التابعة وتفقد التحكم في شروط إعادة تكوين ذاتها وتجددها، وتدخل في دوامة إعادة إنتاج التخلف. ووفق هذا الطرح تعتبر التبعية هي سبب التخلف، وأن التنمية –في التحليل الأخير– هي عملية استرداد للقرار والإرادة الوطنيين وتكريس للاستقلالية في هذا المجال.

إنه وبقدر ما ساعدت خبرة التجارب التنموية للخمسينيات والستينيات في تبيان العقبات الهيكلية والبنيوية –المحلية والخارجية– للتنمية، بقدر ما ساعدت على إبراز الجوانب غير الاقتصادية في التنمية. وهي الجوانب

[1] هو تاسع رئيس للبنك الدولي. دامت رئاسته لهذه المنظمة الدولية عهدتين، من 1995 إلى 2000 ثم من 2000 إلى 2005.

المتصلة بالنظم الاجتماعية، السياسية والثقافية، وعلاقات القوى داخلها، ليصير فعل التنمية بذلك فعلا شاملا لا انفصال فيه بين مختلف مكوناته وعناصره. ونتيجة لهذا صار متاحا للتنمية أن تكون عنوانا للكثير من السياسات والخطط والمبادرات على مختلف الأصعدة.

بعبارة أخرى مهدت خبرة تجارب الخمسينيات والستينيات لنضوج طرح وتصور جديدين حول التنمية، بتحجيم العنصر الاقتصادي في مقابل إبراز العنصرين الاجتماعي والثقافي. وبهذا صار من السهل التمييز بين النمو الاقتصادي والتنمية.

فالنمو الاقتصادي يشير إلى مجرد الزيادة الكمية في متوسط الدخل الفردي، والذي لا يرتبط بالضرورة بحدوث تغيرات هيكلية ايجابية في الاقتصاد والمجتمع. أما التنمية فهي ظاهرة مركبة تتضمن النمو الاقتصادي كأحد عناصرها المهمة، ولكنها تتضمنه مقرونا بحدوث تغيير في الهياكل والبنى الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والثقافية.

2- التنمية المستقلة...أو التنمية البشرية:

مفهوم التنمية المستقلة أو التنمية المعتمدة على الذات، جاء في إطار رد فعل على نموذج التبعية، جاء كبديل يمكن من كسر التبعية وفك الارتباط –التنموي- بالآخر، مع التأكيد على أن الاعتماد على النفس هنا، وبالرغم من أنه يحمل معنى الاستقلال، إلا أنه لا ينفي احتمال التعاون مع الآخرين.

المقصود بالتنمية المستقلة هو أن تكون البوصلة الموجهة للمشروع التنموي هي المصلحة الوطنية، كون التنمية المستقلة هي تنمية نابعة من الداخل. الاستقلالية في هذا الإطار تعني أن تنتقل الاقتصاديات الوطنية لدول العالم الثالث من وضع سلبي إلى آخر إيجابي. التنمية المستقلة تتضمن بناء وتطوير عناصر القوة الذاتية للمجتمع، ورفع درجة الاعتماد على القدرات الوطنية إلى أقصى حد مستطاع قصد تحقيق التنمية المنشودة. فبقدر ما تزداد حصانة الاقتصاد والمجتمع في مقابل احتمالات الهيمنة الأجنبية، وبقدر ما تتعاظم قدرة الدولة على الأخذ والعطاء المتكافئ، بقدر ما قلت تبعيتها.

نموذج التنمية المستقلة يدخل تحت عنوان التحرر الاقتصادي والاجتماعي، السياسي والثقافي للدول والأفراد. فهي مدفوعة بمطالب تحرير الطاقات الكامنة للأفراد وإطلاق قدراتهم على الإبداع، وكذا تحرير قوى الإنتاج من القيود التي تحد من فعاليتها، وكمحصلة لذلك يتحقق تحرير إرادة الدول وقرارها من القيود الخارجية. وعلى النقيض من أوضاع التبعية فإن أوضاع التنمية المستقلة تهدف إلى تأكيد تحكم المجتمع في شروط ومتطلبات تجدده وتطوره.

إن الاعتماد على الذات ينطوي على معنى هام، ألا وهو التوجه نحو الداخل في صنع السياسات الاقتصادية والاجتماعية، ما يعني إفساح مجال أوسع لمشاركة الأفراد في الفعل التنموي، انطلاقا من احتياجاتهم الأساسية. بهذا المعنى يصير الإنسان هو مصدر التنمية وهو صانعها وهو من يجب أن تؤول إليه خيراتها. أي أن التنمية الحقة هي بالضرورة تنمية بشرية وأن الاعتماد الأساسي فيها هو الاعتماد على العنصر البشري.

يترتب عن هذا التصور الجديد للتنمية أمران مهمان. أولهما: ضرورة الاهتمام بالإنسان وتركيز الجهد التنموي على بناء نموذج للإنسان الفاعل، إضافة إلى تلبية حاجاته وأن لا يقتصر ذلك على المادية منها فقط. ثانيهما: ضرورة إشراك الإنسان في كافة مراحل القرار التنموي وعدم اختزال هذا الإشراك في التنفيذ الميداني فقط. فالتنمية البشرية لا تنظر إلى الإنسان بوصفه أداة من أدواتها بل هو كذلك مصدرها وغايتها.

وصول آفاق التنمية في الكثير من الدول إلى نقطة مأزومة، يضاف إليه فشل نموذجي كل من الرأسمالية والاشتراكية في تحقيق التنمية الشاملة جعل ملحا طرح سؤال التنمية والتقدم بصيغة جديدة: هل هناك طريق ثالث؟ ألا تملك دول العالم الثالث التقاليد والخيال والمصادر الفكرية لرسم نموذجها الخاص بالتنمية؟[1]

لذا فإن إيلاء التنمية المستقلة اهتماما كبيرا للعنصر البشري عبر تحرير قدراته على الإبداع والانتقال بمكانته ودوره إلى مستوى الفعل والمشاركة، جاء في سياق محاولة بعض بلدان العالم الثالث إعادة بناء ثقتها

[1] J. C Gaillard, F. Giazzi, E. Elamé, Culture et Développement: la Durabilité renouvelée par l'approche interculturelle ?, Editions Publibook, Paris, 2009, p 9.

بنفسها وبإنسانها والتي قوضتها التبعية. ويبرز هذا التوجه من خلال المكانة التي صارت تحتلها مؤشرات اجتماعية مثل التعليم والثقافة في برامج التنمية وخططها.[1]

التنمية المستقلة هي تنمية بشرية في المقام الأول، تنمية من الداخل، مبنية على وعي عميق بالحاجات والقدرات الذاتية للفرد والمجتمع، وعي بالذات يهدف إلى تحسين ظروف الحاضر والمستقبل.

التنمية المستقلة بتوجهها إلى "داخل المجتمع" واعتباره نقطة البداية والنهاية لها، تكون قد أحدثت قطيعة مزدوجة في مفهوم التنمية وفي تطبيقاتها، تكون قد كرست لمقولة تنموية جديدة مضمونها أن الإنسان هو مصدر التنمية وفاعلها، وأنه هو غايتها وهدفها النهائي. بهذا يكون مفهوم التنمية قد أخذ بعدا شموليا، لأنه بارتكازه على "الإنسان" وجعله في المركز، يكون قد تحرر من الاقتصادي (دون التخلي عنه) لينفتح على الاجتماعي والثقافي، فيصير الفعل التنموي بذلك يستهدف في آن واحد الإنسان في وجوده، قيمه، تصوّراته وعلاقاته، كما يستهدف البيئة المادية و الثقافية التي يعيش فيها. التنمية البشرية هي انبثاق حالة عقلية ونفسية، اجتماعية ثقافية واقتصادية جديدة[2]. التنمية البشرية مسار يوسع من خيارات الإنسان.[3]

3- إعادة صقل مفهوم التنمية:

لقد جاءت تجارب التنمية في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين لتؤسس على الدروس المستخلصة من تجارب الخمسينيات والستينيات وتدفع بعدد من القضايا الجديدة إلى دائرة الاهتمام. وبالإمكان القول أن عملية المراجعة لمفاهيم التنمية التي بدأت في أواخر الستينيات لم تتوقف منذ ذلك الوقت، ويشار إلى أنها قد أخذت دفعة قوية في أواخر الثمانينيات نتيجة لعوامل متعددة.

مرت التنمية في الثمانينيات بأزمة شديدة نتجت عن السياسيات الحمائية التي انتهجتها الدول المتقدمة لمحاربة التضخم المرتبط بارتفاع أسعار الطاقة في السبعينات. كما ارتبطت هذه الأزمة بالانهيار الذي حدث في أسعار الطاقة وفي صادرات وأسعار المواد الأولية الأخرى في الثمانينات، وانخفاض المعونات التي تقدمها

[1] البشير العربي، مقاربات سوسيولوجية في الثقافة والتنمية والمجتمع، دار سحر للنشر، تونس، 1998، ص 53.
[2] حسن يوسف، وآخرون، رؤيتنا الإنمائية الإنسانية المستقبلية، منشورات ندوة الدراسات الإنمائية، بيروت، 1985، ص 15.

[3] Firouzeh Nahavandi, Culture du développement en Asie, Editions L'Harmattan, Paris, 1997, p 24.

الدول المتقدمة للدول الفقيرة. هذا في الوقت الذي تزايدت فيه أعباء الدين الخارجي وانخفضت فيه فرص الدول الفقيرة في الحصول على قروض وتسهيلات من الهيئات المالية والتجارية في الدول المتقدمة، جراء ذلك شهدت معظم دول العالم الثالث تدهورا في مستوى الدخل الفردي، كما ارتفع عدد الدول الأقل نموا من 31 دولة في السبعينيات إلى 42 دولة في نهاية الثمانينيات.[1]

بذلك تزايد الإحساس وترسخت القناعة، بمدى قوة وعمق تأثير العوامل الخارجة على أوضاع الدول السائرة في طريق النمو. كما برز وتأكد الاهتمام بمفاهيم الاعتماد على النفس في التنمية وضرورة تقليل الاعتماد على الخارج.

النصف الثاني من الثمانينيات واكبته ظروف دولية جديدة والتي صار من المتعين إتمام التنمية في ظلها. إنها الظروف التي نجمت عن إعادة ترتيب العلاقات الدولية بين القوتين الأعظم، في ضوء ما حدث من انهيار للكثير من المسلمات وتفتت ما كان يعرف بالكتلة الاشتراكية. دول العالم الثالث وشعوبها في مقابل هذا الوضع صارت تواجه عالما أقل رفقا بها، عالم لا يترك لها هامشا واسعا للمناورة، عالم انعدمت فيه الخيارات. فأزمة المعسكر الاشتراكي –سابقا– جعلته يركز اهتمامه على نفسه ما شغله عن الدول الأخرى، ولم يبق للتحالف الذي كان يجمع بين المعسكر الاشتراكي ودول العالم الثالث إلا أن ينهار.

ضمن هذا المشهد العالمي وبفعله عرفت الكثير من اقتصاديات الدول النامية حركة حثيثة للتحول من القطاع العام إلى القطاع الخاص (الخوصصة)، ولقد صاحب ذلك موجة مراجعة لدور ومكانة الدولة في المجال الاقتصادي، وبذلك إعادة توزيع للنطاقات المتاحة لكل من السوق والقطاع الخاص والدولة في التنمية.

مسار هذه المراجعة مازال جاريا إلى اليوم وسط جدال محتدم بين فريقين. الأول يرى وجوب تقليل التدخل الحكومي إلى أدنى حد، والاكتفاء بالتوجيه والتعديل وترك الأمور لقوى السوق. أما الفريق الثاني فيرى أن من شأن هكذا إجراء أن يعيد إفراز نفس الأوضاع التي أدت في الماضي إلى قيام القطاع العام والتخطيط للتنمية، وأن أوضاع الدول النامية لا تحتاج إلى إنهاء تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، بقدر ما تستجوب مراجعة أشكال وأساليب هذا التدخل.

[1] إبراهيم العيسوي، التنمية في عالم متغير: دراسة في مفهوم التنمية ومؤشراتها، الطبعة الثانية، 2001، دار الشروق، القاهرة، ص 30.

4- قضايا تنموية جديدة:

في هذه الفترة التاريخية تزايد اهتمام العالم بعدة قضايا تتصل اتصالا وثيقا بالتنمية، هي قضايا لم تكن غائبة من قبل لكنها لم تكن تظفر باهتمام كبير قياسا بالقضايا الاقتصادية، والتي عادة ما يجري التركيز عليها في تناول التنمية.

أول هذه القضايا يندرج تحت عنوان ما يسمى بـ"الثورة العلمية والتكنولوجية" خاصة في مجال البيولوجيا (الهندسة الوراثية) وكذا في مجال تكنولوجيات الإعلام والاتصال، الأمر الذي قد يدفع في اتجاه خلق فرص جديدة للتنمية في البلدان النامية، أو في المقابل قد يمثل خطرا على التنمية في هذه البلدان، على اعتبار أن مجالي الهندسة الوراثية وتكنولوجيات الإعلام والاتصال ليسا من نوع الصناعة أو النشاط الذي يتطلب موادا وسلعا أولية ولا كثافة عالية في اليد العاملة، ومن ثمة انتفاء الميزة النسبية للدول النامية والتي تقوم على الوفرة في المواد الأولية وكذا في اليد العاملة.

ثاني هذه القضايا يتعلق بالحفاظ على البيئة والتنمية المستدامة. فلقد أبرزت تجارب التنمية في السبعينيات والثمانينيات حتمية الاهتمام بقضية البيئة –إن آجلا أو عاجلا– فقد أدت التكنولوجيات المستوردة، والصناعات الثقيلة التي أقيمت في غمرة الاندفاع لزيادة النمو الاقتصادي إلى تلويث البيئة في البلدان النامية، وإلحاق أضرار بالغة بالموارد الطبيعية المتاحة علاوة على إدراك أن التلوث الذي تتعرض له البيئة إنما يزيد من وطأة الفقر والبؤس على السكان، الأمر الذي يؤدي إلى تآكل قائدة الموارد والى الحد من فرض التنمية في المستقبل.

من هنا برز مفهوم "التنمية المستدامة" والتي تأخذ بعين الاعتبار العلاقة والتبادل الموجود بين التنمية والبيئة، والمقصود بالتنمية المستدامة هو "تلك التنمية التي تؤمن إشباع حاجات الأجيال الحاضرة دون الانتقاص من قدرة الأجيال المقبلة على الوفاء بحاجاتها".[1] والسبيل إلى ذلك ليس فقط الاستخدام الحكيم للموارد الحالية والمحافظة عليها من أخطار التلوث والتبديد والتخريب، بل أيضا أخذ حق الأجيال المقبلة في الحسبان، وذلك بالعمل على تنمية قاعدة الموارد الحالية. كما أن أي خطط لتحسين البيئة يجب أن تتضمن

[1] هو أول تعريف للتنمية المستدامة قدمته هارليم براندتلاند (Gro Harlem Brundtland) سنة 1987، وكانت في ذلك الوقت الوزيرة الأولى للنرويج.

برامج للحد من الفقر باعتباره سببا مباشرا من أسباب تخريب البيئة وتآكل قاعدة النمو في الحاضر والمستقبل. وهكذا تكون مسألة القضاء على الفقر وتحسين معدلات توزيع الدخل ليس فقط من منظور العدالة الاجتماعية ولكن أيضا من منظور حماية البيئة.

التنمية المستدامة لا تتوقف عند حدود وإطار العلاقة التي تجمع التنمية بالبيئة بل هي أوسع من ذلك، فمرتكزاتها تتنوع بين: الاقتصادي (النمو والفعالية الاقتصادية)، الاجتماعي (المساواة الاجتماعية وتلبية الحاجات الأساسية)، البيئي (الحفاظ على الثروات والموارد وعقلنة استخداماها) والسياسي (المشاركة في وضع خطط التنمية ومتابعة تطبيقها). هذا النوع من التنمية يضع الإنسان في صلب إشكالياته. إنه نوع حامل لثقافة جديدة تمتد إلى طرق العيش والإنتاج والتفكير والسلوك، لذا يمكن اعتبار الثقافة بوصفها المرتكز الخامس للتنمية المستدامة، فديناميكية التنمية المستدامة لا يمكن تخيلها من دون البعد الثقافي.[1]

التنمية المستدامة هي تكريس لخطاب تنموي جامع، لمفهوم تنموي جامع للتنمية الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، البشرية...الخ، تحت مسمى التنمية المستدامة.

القضية الثالثة تتلخص في مسألة الحريات والمشاركة الديمقراطية، والتي أخذت تحظى باهتمام كبير ومتزايد في السنوات الأخيرة. فتجارب العديد من الدول النامية أثبتت أن التنمية لم تتحقق لأن الأغلبية من سكان هذه البلدان كانوا محرومين من التعبير عن مطالبهم ومبعدين بصورة أو بأخرى عن مراكز اتخاذ القرار، أو حتى مراكز التأثير في اتخاذ القرار. وما الطريقة التي انهارت بها نظم الحكم غير الديمقراطية في أوربا الشرقية إلا دليل على ذلك، وعلى أهمية بل ضرورة قيمة الحرية وفسح المجال للمواطنين وتمكينهم من المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات التي تمس حياتهم ومستقبلهم. انهيار الاتحاد السوفيتي والدول الأوربية الدائرة في فلكه أتى بالدليل القاطع على أن التنمية وإن تحققت واستمرت لبعض الوقت في غياب الحرية إلا أنها غير قادرة على الاستمرار والديمومة إذا استمرت الحرية في الغياب.

رابع هذه القضايا أصبح موضع اهتمام الكثير من الدراسات والتقارير الدولية الخاصة بالتنمية، إنها قضية تنمية الإنسان. وهي تتعلق بوضع البشر في بؤرة اهتمام المخططين وصناع السياسات في البلدان النامية،

[1] Perri 6 (David Ashworth), Governing by cultures, Demos Quarterly, n 7, 1995, p 32.

على اعتبار أن الإنسان هو الثروة الحقيقية لأي مجتمع وأن هدف التنمية هو خلق البيئة الملائمة ليعيش حياة كريمة. من هنا ظهر مفهوم التنمية البشرية أو مفهوم التنمية المتمحورة حول الإنسان وهو مفهوم موسع للتنمية، فبالعودة إلى برنامج الأمم المتحدة للتنمية (PNUD) وتقاريره المختلفة عن التنمية البشرية نجده يعرف "التنمية البشرية على أنها عملية توسيع الخيارات المتاحة للناس، بتمكينهم من الحصول على الموارد اللازمة لتحقيق مستوى حياة كريمة وبتمكينهم من أن يعيشوا حياة طويلة خالية من العلل، ومن أن يكتسبوا المعارف التي تطور قدراتهم وتساعدهم على تحقيق إمكاناتهم الكامنة وبناء ثقتهم بأنفسهم، وتمكنهم من العيش بكرامة والشعور بالانجاز واحترام الذات".[1]

إنه وبالرغم من استمرار الاختلاف والتنوع في تعاريف التنمية، والذي له علاقة بتنوع المجالات المراد تنميتها وتغييرها، وكذا بتعدد نماذج التنمية. إلا أن ارتباطها بالإنسان أولا وبمنجزات العلم الحديث ثانيا، يعتبر اليوم من أهم النقاط التي يلتقي حولها مجموع الباحثين والمختصين في التنمية.

القضية الخامسة على علاقة بطريقة إدارة شؤون المجتمع والدولة، كعامل حاسم في نجاح التنمية أو فشلها، وهذا ما يفسر التلازم الذي صرنا نقف عليه اليوم بين مفهوم التنمية (المستدامة أو البشرية) من جهة والحكم الرشيد من جهة أخرى.

لهذا التلازم أسباب وحيثيات عدة، أبرزها تجارب الكثير من البلدان النامية التي اتسع فيها نطاق تدخل الدولة في إدارة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية –في غياب قيم الديمقراطية والمشاركة الشعبية– إلى حد أنتج آلة بيروقراطية رهيبة، وفسادا إداريا كبيرا، أضاع الكثير من مكاسب التنمية وألحق أضرارا بالغة في الثقة بين الشعب ومسئوليه.

5- شمولية مفهوم التنمية:

تجارب نصف قرن من التنمية (النصف الثاني من القرن العشرين) أكدت أنه لا يمكن حصر التنمية في الحدود الضيقة للنمو الاقتصادي، إضافة إلى أهمية تبني مفهوم موسع للتنمية يستوعب أبعادا اجتماعية،

[1] للاستزادة ممكن زيارة الموقع الفرعي التابع للموقع الرسمي لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية، وهو مخصص لعرض كل تقارير الهيئة حول "التنمية البشرية في العالم": http://hdr.undp.org/en/

ثقافية، سياسية، بيئية وتكنولوجية إلى جانب البعد الاقتصادي. فالتنمية هي عملية تحول مجتمع، عملية تحول إنساني، يشمل تحرير الفرد والمجتمع من الفقر والجهل والاستغلال.

التنمية تتضمن الانتقال بالإنسان والمجتمع، من وضع إلى آخر أحسن منه. وهذا النوع من التحول يستلزم حتما تغييرا على مستوى القيم والتصورات، ما يعني ضرورة الأخذ بالبعد الثقافي في عملية التنمية، من أول مرحلة فيها إلى آخرها.

تحقق هذا النوع من التحول لا يتم إلا من خلال تغييرات جوهرية تمس البنيات والهياكل الاجتماعية والثقافية، الاقتصادية والسياسية للمجتمع، تعيد ترتيب علاقاته الداخلية كما تعيد تحديد موقعه في النظام الاقتصادي والسياسي الدولي. وهذه التغيرات الجوهرية لن تتم بشكل تلقائي وإنما هي بالضرورة محصلة نضال سياسي ونتاج إرادة واعية وتخطيط محكم.

هنا نتبين أهمية دور الدولة في تحقيق التنمية بهذا المعنى الواسع والعميق، فعلى الدولة أن تدرك –وكذا باقي الفاعلين في مجال التنمية– أنه لا يوجد مفتاح واحد لإطلاق طاقات التنمية وضمان استمرارها، بل أن الأمر يستلزم العمل بحزمة من المفاتيح، حزمة من سياسات تتوافق وجملة الأبعاد والقضايا المتضمنة في المفهوم الشامل للتنمية، وعلى نحو متكامل.

ليس بمقدور قوة واحدة في المجتمع تحقيق التنمية بمفهومها الشامل. بل أن الأمر يقتضي تنشيط وتفعيل أطراف وقوى متعددة، وإشراكها على نحو جاد في اتخاذ وتنفيذ ومتابعة قرارات التنمية. التنمية لم تعد مقرونة بجهود الحكومة لوحدها وإن كانت مسؤولية القيادة والتوجيه تقع عليها، ولكن التسليم بهذا الدور للحكومة لا يقلل من أهمية التأكيد على دور القطاع الاقتصادي الخاص ومنظمات المجتمع المدني، وتنشيطه.

إن شمولية مفهوم التنمية وتعدد أبعاده وعناصره، وما يترتب على ذلك من تعدد في الأهداف والسياسيات التنموية، يعني أن المتابعة الجيدة لجهود التنمية يجب أن تستند على عدد كبير نسبيا من المؤشرات التنموية. فالنظر إلى مؤشر واحد لم يعد كافيا، بل أن هناك حاجة للنظر في مجموعة مؤشرات ترسم صورة كاملة لمدى التقدم في تحقيق أهداف التنمية.

إن جوهر التنمية الشاملة والمستدامة هو تحرير، تمكين وتطوير الإنسان وأيضا تحرير، تمكين وتطوير المجتمع الذي ينتمي إليه. التنمية الشاملة والمستدامة هي تنمية بشرية بالضرورة. هي تنمية لمعارف الإنسان وقدراته على الإبداع، هي تكريس لحقه في المشاركة في اتخاذ القرارات التي تمس شؤون حياته وشؤون مجتمعه، هي تحريره من الفقر والحرمان، ومن كل أنواع الظلم الاجتماعي، هي تمكينه من تحسين ظروف حياته بشكل مستمر.

التخلف ليس حكما نهائيا، إنه حالة يمكن التخلص منها وتجاوزها متى ما تحقق الوعي بحقيقة التخلف وجوهره... الإنسان، ومتى تم إدراك الغاية الأساسية للتنمية واستبطان معناها الحقيقي... الإنسان.

ثانيا: الضرورة الثقافية/الثقافة ضرورة تنموية:

كما تم الإشارة إليه فيما سبق، فإن أطروحات ومفاهيم التنمية تتنوع بين الاقتصادي، السياسي، الاجتماعي والثقافي. ولقد عكست خبرات التنمية في العالم الثالث صورا من التجريب لبعض هذه الأطروحات خاصة الاقتصادي منها، والذي انتهج كمدخل تنموي عبر الكثير من الدول ما بعد الحرب العالمية الثانية.

فمباشرة بعد حصول هذه الدول على استقلالها بدأت رحلة البحث عن نماذج تساعدها في تطوير وتنميته المجتمع. فكانت النماذج الرأسمالية –السائدة في دول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية– والنماذج الاشتراكية –التي كانت سائدة في دول أوروبا الشرقية والصين– بمثابة أنماط مثالية بدأت الدول حديثة الاستقلال في تقليدها واستعارتها.

تقف الآن الدول التي خاضت هذه التجارب لتأمّل ومراجعة مظاهر الفشل والنجاح، وتشير العديد من التقييمات إلى أن مظاهر الفشل كانت أكبر بكثير من مظاهر النجاح، وأن الحلم بالتحديث والتنمية لم يتحقق في الواقع على النحو الذي كان متوقعا[1]، وأن التخلف لا يمكن تفسيره وفهمه فقط بعلاقة التبعية إلى الآخر وبمدى إيجابية بعض المؤشرات الاقتصادية، بل أنه كذلك نتاج وانعكاس لثقافة فقدت نبضها الإبداعي،

[1] أحمد زايد، تحديث البنية الثقافية كمدخل للتنمية، مجلة الديمقراطية، العدد 31 (جويلية 2008)، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ص 53.

وأصبحت في حالة أزمة تبحث في تاريخها عن مبررات وجودها أكثر مما تبحث عن حاضرها ومستقبلها في تنمية معاييرها القيمية والعملية لمواجهة التحديات والتطورات التي يعيشها العالم.

هذه الوقفة كانت بمثابة مفترق طرق أبرز الثقافة كضرورة تنموية، خاصة وأنه صار من اللازم التفكير في بعد الرفاهية اللامادية (Le bien-être immatériel) بوضع الثقافة في قلب رؤية شاملة للتنمية، إذ لا تنمية حقيقية بدون اعتبار للثقافة. كما أن الأوضاع العامة أوجبت طرح أسئلة جديدة وإعادة صياغة القديمة: ما هي الأبعاد الثقافية والاجتماعية التي تؤثر في التنمية؟ ما هي آثار التنمية الاقتصادية والاجتماعية على الثقافة؟ كيف تتفاعل الثقافات مع نماذج التنمية؟ ما هي سبل تكييف الجوانب الايجابية في ثقافة تقليدية ما مع مشروع التحديث؟ ما هي الأبعاد الثقافية لرفاهية الإنسان والمجتمع؟ هل الثقافة حقل من حقول التنمية أم أنها وسيلة لها؟[1]

الثقافة كضرورة تنموية برزت أيضا عبر تأكيدات المنظمات الدولية وعلى رأسها منظمة اليونسكو، التي دافعت على قضية عدم جواز الفصل بين الثقافة والتنمية. ففي هذا الإطار مثلا جاء مسعى المنظمة بإنشاء اللجنة الدولية المستقلة حول الثقافة والتنمية في ختام جمعيتها العامة السادسة والعشرين (1991)، وهو الاقتراح الذي وافقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة، وتم إنشاء لجنة مكونة من 12 عضو يترأسها الأمين العام السابق للأمم المتحدة خافيير بيريس دو كويلار[2] (Javier Pérez de Cuéllar). الثقافة بهذا صارت تمثل منطلق ومركز التفكير في التنمية والتجديد.

إن المسئولين السياسيين في العالم اليوم يقرون بأن الثقافة تحتل في تسيير شؤون البلدان والمجتمعات مكانة أهم مما كانوا يعترفون به من قبل. فالقرارات السياسية والبرامج الاقتصادية والمالية والمبادرات الاجتماعية لها حظوظ أكبر لبلوغ أهدافها إذا ما أخذت بعين الاعتبار آثارها الثقافية المحتملة، وأيضا إذا ما انطلقت من مصالح وطموحات الأفراد في إطار مقاربة ثقافية.

---

[1] Alain Calosci, Éducation, culture, développement, quelles relations?, Editions L'Harmattan, Paris, 2008, p 43.

[2] يمكن الاطلاع على نسخة من ملخص التقرير (65 صفحة) لهذه اللجنة، والذي قدم في في الجمعية العامة لليونسكو المنعقدة في باريس سنة 1995، تحت عنوان بـ: "تنوعنا الخلاق" على الموقع الالكتروني الرسمي لليونسكو على العنوان التالي:
http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586fo.pdf

الثقافة بالمفهوم العام هي اليوم في مركز مشاريع الإصلاح الحكومية بعد أن تم إعادة صياغة الموقع الذي تحتله في مسارات اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي، وبعد أن اعترف بقوة السلطة الرمزية والعملية التي تتمتع بها. فنتائج العديد من الدراسات الحديثة بينت كيف أن الثقافة هي ربما العامل الأهم والضمانة الوحيدة في تحقق التوازن بين النجاح الاقتصادي والتماسك الاجتماعي في المدى البعيد.[1]

صار هناك توافق اليوم على أن التنمية لا تقوم على توفير شروط الرفاهية المادية فحسب (إنشاء المصانع والسدود والمنازل...). فكل هذه المنجزات ضرورية كما النمو الاقتصادي المترتب عليها، ولكن أشد ضرورة من ذلك هي الثقافة التي من خلالها يتوفر للمواطنين وجود روحي وأخلاقي وعقلي ووجداني متميز. ومن هنا ظهرت الحاجة إلى تعريفات جديدة للتنمية الشاملة، تتأسس على فهم للتنمية يستهدف تغيير الإنسان ووجوده، وإزالة العقبات التي تعترض تغيير هذا الوجود وقيامه في وجه التخلف.

1- مفهوم جديد للتنمية:

لما تأكدت الحاجة إلى تعريفات وإلى نماذج جديدة للتنمية برزت الثقافة، وبدأ الباحثون والفاعلون في حقل التنمية في العالم يطرحون مداخل جديدة للتنمية كان المدخل الثقافي هو أكثرها بروزا، وكان المدخل الثاني هو مدخل التنمية المستدامة، والذي لا ينكر هو الآخر أهمية الثقافة كعنصر فاعل في التنمية.[2]

فلزمن طويل اختزلت العلاقة بين الثقافة والتنمية في حكمين كلاهما سلبي، الأول هو النظر إلى التنمية على أنها اعتداء من الغرب على ثقافات محلية، والثاني هو أن الثقافات المحلية تمثل عائقا لتحقق التنمية ونجاحها. وبذلك تم تغييب الجانب الايجابي والموضوعي في علاقة الثقافة بالتنمية وهو أن الثقافة هي رأس مال اجتماعي ومصدر للتنمية.[3] وبخلاف صيغة سؤال العلاقة بين الثقافة والتنمية الدائر حول هل أن الثقافة تُنشأ التنمية والتقدم؟ أم أن الثقافة هي انعكاس لحالة التقدم أو التخلف؟ بخلاف هذا فإن السؤال وبالصيغتين يربط بين الثقافة والتنمية من حيث أن لكل واحد منهما القدرة على تحديد واقع الآخر، فكما التنمية، الثقافة حاملة للتغيير ومنتجة له.

[1] Perri 6 (David Ashworth), Governing by cultures, Demos Quarterly, n 7, 1995, p 53.

[2] أحمد زايد، تحديث البنية الثقافية كمدخل للتنمية، مجلة الديمقراطية، العدد 31 (جويلية 2008)، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ص 57.

[3] Martin O'Connor, Serge Latouche, Cultural Development Information and knowledge, In Principles of sustainable development, EOLSS, UNESCO, 2005, p 139.

إيجاد مخرج لأزمة التنمية وحل لإشكالية العلاقة بين الثقافة والتنمية تحقق بتبني مقاربة ترى في الثقافة واقعة "داخل" التنمية و"حاوية لها"، فالمنطق الثقافي في تناوله للتنمية يشتمل ويحوي على كل المسائل، السياسية والاجتماعية والاقتصادية...إلخ، من منطلق أن الأزمة التي يمثلها التخلف هي في المقام الأول أزمة مجتمع، وأن مشروع التنمية كي يحقق الآمال المرجوة منه لابد أن يتخذ من الثقافة نقطة لبدايته ومصبا نهائيا له، فعمق الإصلاح وجديته تتحدد بمدى أخذه البعد الثقافي بعين الاعتبار، لأن البعد الثقافي متضمن للبنى والتكوينات الفكرية والذهنية المنتجة للسلوك والتصورات. الثقافة مجال التنمية الأول ورافعتها.

المدخل الثقافي للتنمية يجعل الثقافة في قمة سلم الأولويات، على اعتبارها منبع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ومحققة التكامل بين مختلف عملياتها. فالبعد الثقافي يوفر الظروف المساعدة للأفراد والمجتمعات على النظر في ثقافتهم، وإعادة اكتشاف هذه الثقافة وتذليل ما فيها من عقبات أمام عملية التنمية. بنفس القدر الذي تستغل إمكانات هذه الثقافة للدفع إلى الأمام بقوة، والعمل على تنمية الإنسان –أداة التنمية وغايتها الأولى– بحيث يمتلك من القدرات ما يجعله قادرا على تغيير محيطه الاجتماعي وظروفه الاقتصادية نحو الأفضل.

إن علاقة الثقافة بالتنمية تتحدد –على الأقل– في ثلاث ميادين أساسية:[1] أولها إثراء المعرفة الإنسانية عبر تحقيق تراكم للمعارف ولوجهات النظر المختلفة حول العالم، وفي هذا الإطار يكون للفنون وللنشاطات المرتبطة بها نفس الأهمية التي للعلم وللتقنية. الميدان الثاني يتعلق بالعائدات الاقتصادية والاجتماعية للثقافة في المديين المتوسط والبعيد، والتي تبرز من خلال مساهمة الفنون ونشاطاتها في خلق مناصب جديدة للعمل ورفع قيمة الدخل الوطني، وكذا في تكريس أهمية الأبعاد التعليمية والحضارية في التنمية. الميدان الثالث خاص بالتعبئة الواسعة التي تتيحها الثقافة للأفراد والجماعات، وذلك عبر التأصيل لمعاني وقيم الاستقلالية والمبادرة والحرية، وتنمية القدرة على التكيف مع تغيرات الحياة اليومية.

بالنظر لما سبق يصير من الصعب تخيل تنمية (تقدم، تحديث، تطوير، تجديد...) بدون دور ومكانة للثقافة فيها، فحالة التنمية لا تتحقق فعلا إلا بالتمظهرات الثقافية والفكرية لها كون التنمية فعل ثقافي فهذا

[1] La culture et le développement locale, OCDE (Organisation de Coopération et de Développements Economiques), Editions ECDE, Paris, 2005, p 9.

يستند إلى اعتبار الثقافة هي القاطرة التي تدفع وتوجه التنمية، وهي كذلك ركيزتها الأساسية بما تحويه من جوهر إنساني وأخلاقي يجعل من التنمية طريقة في السلوك والتفكير، طرقة في الحياة.

إن أي فعل تنموي لا يمكنه أن يكون بعيدا عن الثقافة. فمن الثقافة تستمد التنمية المعنى والمضمون وكذا الفاعلية. الثقافة هي حاضنة القيم ومٌنشأتها، ولا تنمية بدون دور للقيم، ولأن حالة التنمية تتحقق في "موقف جديد" فإن التأسيس له يستلزم بالضرورة العودة للانطلاق من الثقافة. التنمية تتم دائما داخل المجال الثقافي، منه وإليه وبه.

مقاربة علم الاجتماع للتنمية جاء استمرارا للأهمية التي أولاها لدراسة موضوع التغير الاجتماعي، فالتنمية في هذا الإطار ما هي إلا الانتقال من نمط مجتمعي إلى نمط آخر، ولقد تمحورت أعمال العديد من المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع على التفكير في حالة "الانتقال" هذه ومحاولة التنظير لها، ومن ذلك نجد النماذج التالية: تونيز (Toennies) من المجتمع المحلي إلى المجتمع العام أو الكبير، سبنسر (Spencer) من التجانس إلى اللاتجانس ومن البساطة إلى التعقيد، دوركايم (Durkheim) من الآلية إلى العضوية، فيبر (Weber) من العلاقة الطائفية إلى العلاقة الترابطية ومن الفعل اللاعقلاني إلى الفعل العقلاني...إلخ. العمومية والشمولية التي تميز التفسيرات التي جاء بها علم الاجتماع في دراسته لموضوع التغير الاجتماعي أتاح له فيما بعد عند مقاربته لموضوع التنمية أن يذلل عقبة تقطيع هذا المفهوم الذي هو التنمية إلى ما هو اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي وتقني...، معتبرا التنمية –كظاهرة اجتماعية– هي نتاج مركب لأبعاد ومستويات مختلفة (اجتماعية، اقتصادية، سياسية، ثقافية، تقنية...) هي في آن واحد عدة وواحد. هذه المقاربة السوسيولوجية لموضوع التنمية تضمن الحفاظ على "مسافة أمن نقدية" حيال احتكار نموذج أو تفسير واحد للتنمية، فاستعانة علم الاجتماع بمفهوم الثقافة وإدخاله على التنمية أصلح هذا الأخير ووسع من أفاق التفكير والفعل فيه، هذا الإجراء نحا بالتنمية نحو الكيف، نحو الإنسان.

الانشغال بالثقافة كمدخل للتنمية، قبل أن يكون اهتماما للدول والحكومات، كان في بداياته الأولى اهتماما طرحته على المستوى العالمي –وبقوة– المؤتمرات الدولية (المؤتمر الدولي حول السياسيات الثقافية– المكسيك–1982. العقد العالمي للثقافة–1988/1997. المؤتمر العالمي للسياسيات الثقافية من أجل التنمية–

ستوكهولم-1988. مؤتمر التنمية المستدامة-جوهانسبرج-2002) قصد لفت الانتباه إلى أهمية الثقافة كمكون أساسي في استراتيجيات التنمية على المستوى الدولي والوطني، وكذا الإقليمي. ففي تقرير عرض سنة 1981 على الاجتماع الثالث لوزراء الثقافة الأوربيين تم التأكيد على الدور المركزي للثقافة وللقيم الثقافية في المخططات الوطنية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، ولقد تم اعتبار هذا من أهم مميزات وخصائص المرحلة، ولهذا دعا التقرير إلى تعريف أوضح للأهداف والأبعاد الثقافية في سياق التنمية الشاملة.[1]

يضاف إلى هذا مساهمة التقرير الثقافي العالمي (Rapport Mondial sur la Culture)، الذي تحرص منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) على إصداره دوريا، في التأسيس لخطاب وممارسة تنمويين تؤكدان على أهمية الثقافة في الفعل التنموي.

أول هذه التقارير صدر سنة 1998 تحت عنوان "الثقافة، الإبداع والأسواق"، ولقد اشتمل على تقارير فرعية حول الثقافة والنمو الاقتصادي، العمليات السوسيوثقافية على المستوى الدولي، الإبداع والسياسات الثقافية، الرأي العام وأخلاقيات العولمة، هذا فضلا عن وضع مؤشرات ثقافية تمكن من قياس مدى إسهام الثقافة في تحسين الحياة الإنسانية، وهي مؤشرات تدور حول الحرية، التمييز، حقوق الأقليات، حرية التعبير، التسامح الثقافي، المشاركة الثقافية، الجوائز الثقافية، الصناعات الثقافية، حقوق التأليف والنشر، الرقابة على الثقافة، الإنفاق العام والخاص على الثقافة، وغير ذلك من المؤشرات.

ثاني هذه التقارير صدر العام 2000 وحمل عنوان "التنوع الثقافي، الصراع والتعددية"، وضم تقارير فرعية حول العدالة الثقافية، التنوع الثقافي، الثقافة والفقر، العلاقة بين التعددية الثقافية والمواطنة في ظروف التحولات العالمية والهجرة الدولية، استراتيجيات التعامل مع الإرث الثقافي في زمن العولمة، تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، تغير النظرة إلى مفهومات التسامح والتنوع والسعادة، هذا إلى جانب إحصاء المؤشرات الثقافية المختلفة والدالة على مستوى التنمية الثقافية المحققة. ويشار إلى أن هذا التقرير أبرز أهمية مفهوم الدولة التي تستثمر في المجالين الثقافي والاجتماعي بديلا عن مفهوم الدولة التي تطبق أساليب للرقابة

[1] Rapport sur la Coopération Culturelle Européenne: Bilan et Perspectives, Présente par le Comite des hauts fonctionnaires lors de la 3ème Conférence des ministres de la culture, Conseil d l'Europe, 1981.

والضبط وتترك الثقافة لاعتبارات السوق، على أساس أن الاستثمار في المجالين الثقافي والاجتماعي له عائد ايجابي أكيد على التنمية وبناء البشر في المديين المتوسط والبعيد.

وفي هذا السياق يشار إلى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) -والذي يعتبر أحد أهم النصوص التأسيسية للأمم المتحدة- قد ذكر حق المشاركة في الحياة الثقافية، وعرّفه على أنه أحد مقومات الحياة والكرامة الإنسانية. وهو طرح أكدته "اتفاقية الحقوق الاقتصادية الاجتماعية والثقافية" (1966) التي تضمن المشاركة في الحياة الثقافية، وتحمي حقوق المؤلفين في ميادين الإنتاج العلمي، الأدبي والفني. كما أن اليونسكو وفي اختتام أعمال مؤتمر الحكومات حول المظاهر المؤسساتية والإدارية والمالية للسياسات الثقافية (البندقية 1970) أكدت على مسؤوليات الدولة تجاه السياسات الثقافية واعتبرتها من أهم أدوارها، على اعتبار الثقافة بوصلة الفرد والمجتمع، وهي ما يبقى بعد زوال كل شيء.[1]

كذلك الاتفاقية الأممية الخاصة بحقوق الطفولة (1985) اهتمت بالثقافة في علاقتها بتنمية الأفراد والمجتمعات، فألزمت الدول في المادة 31-2 منها "على ضرورة احترام وتشجيع حق الطفل في المشاركة الكاملة في الحياة الثقافية والفنية، وأن توفر له الوسائل المناسبة لذلك".[2]

بفعل هذه الحركية والنشاط الدولي تأكدت القناعة لدى العديد من الدول والحكومات على أن المدخل الثقافي للتنمية هو مدخل ضروري في ظروف التحول الهائلة في عصر المعلومات والعولمة.

2- التنمية الثقافية:

إن الثقافة تقع في صلب نظم وبنى الحياة الإنسانية، إن كان الاقتصادية والسياسية، العائلية والمهنية، أو تلك المتعلقة بنظم وبنى التنشئة والتعليم. كما أن عنصر الثقافة يحدد للفاعلين الاجتماعيين أساليب وأنماط الفكر والفعل والإنتاج. وآيا كانت عليه التمظهرات الخارجية للثقافة فإنها في التحليل الأخير مخططات عقلية تنطبع في عقول الأفراد والجماعات لتشكل لهم هوية خاصة تميزهم عن باقي الأفراد والجماعات، هذا مع التسليم بطبيعة الحال بوجود عموميات ثقافية تشترك فيها الشعوب جميعا.

[1] Jean pierre Warnier, La mondialisation de la culture, Collection Repères, Editions La Découverte, Paris, 2003, p 6.
[2] Convention relative aux droits de l'enfance, ONU, 1985.

الثقافة هي "مجموع حياة الناس"،[1] هي وجودهم، وما التنمية –على اختلاف أنواعها ودرجاتها– إلا "عمل" على وفي هذا الوجود.

التأمل في القدرات التي على الفرد والمجتمع التحلي بها للسير في طريق التنمية يكشف مباشرة أنها جميعا تتصل بالثقافة. فالثقافة ليست قدرة تنضاف إلى هذه القدرات، وإنما هي الوعاء الذي يحوى كل هذه القدرات ويجسدها في الحياة العملية، إذ لا يمكن للفرد أن يكتسب قدرة من هذه القدرات دون أن يعمل على أنماطه السلوكية وأفكاره ومعتقداته وتصوراته فيما يتصل بهذه القدرة. التنمية هي تنمية ثقافية في المقام الأول. التنمية نتاج لتراكم ثقافي.

لطالما اعتبر الاقتصاديون الثقافة خارج مجال اهتمامهم، واضعين ذلك تحت عدة مبررات، منها مثلا أن الوزن الاقتصادي للنشاطات الثقافية هو وزن محدود جدا (نهاية الثمانينيات –من القرن الماضي– أخذت هذه النظرة تتغير)، وأن هذا النوع من النشاطات مرتبط بمبدأ إحياء التراث وتمجيده، الأمر الذي يحيل إلى إيحاءات ماضوية، وهو توجه معاكس تماما للاقتصاد الذي يسعى لبناء المستقبل، فهذا الإحياء والتمجيد للتراث وللموروث الثقافي هو تكريس وشرعنة لنوع من مقاومة التغيير المنشود نحو المستقبل. وفق هذا الطرح يعتبر الاقتصاد والثقافة عالمان منفصلان عن بعضهما البعض، الثقافة تعرّف بجانبها الرمزي اللانفعي، أما الاقتصاد فيقوم على فكرة النفعية المادية.[2]

إن هذه النظرة الاقتصادوية للثقافة تفسر رفض الكثير من الاقتصاديين تطبيق مفهوم الثقافة في تحليلاتهم ودراساتهم للتنمية، قائلين في ذلك بصعوبة تحديد وقياس مؤشرات وآثار الثقافة على التنمية. لكن ""إذا كان مجرد صعوبة تحديد مفهوم ما يعتبر كافيا للحكم عليه بالإلغاء، فإن علم النفس سيجد نفسه مضطرا للتخلي عن الدراسات حول التمثلات والذكاء، وعلم الاجتماع ملزم بالاستغناء عن مفهوم الطبقة الاجتماعية، أما علم السياسة فلابد أن يتوقف عن استعمال مفردات السلطة والشرعية"".[3]

---

[1] T. S. Eliot, Notes Towards the definition of culture, Faber and Faber, London, 1948, p 7.
[2] La culture et le développement locale, OCDE (Organisation de Coopération et de Développements Economiques), Editions ECDE, Paris, 2005, p 17.
[3] Robert Smith, Le concept de culture dans l'analyse du développement économique du Japon, Revue : Anthropologie et Sociétés, Vol 14, n 3, Paris, 1990, p 11- 20.

إن الثقافة تتدخل في مرحلة قبلية على الاقتصاد، لتطبع عمله وعلاقاته. ربما هي لا تتيح تفسيرا شاملا ومتكاملا للاقتصادي، لكنها في المقابل –وبصفة مؤكدة– تتدخل في عمله وتحدد ماهيته. مفردات مثل ثقافة المؤسسة، ثقافة المبادرة، ثقافة التنمية... نابعة من هذا التداخل بين الثقافي والاقتصادي، ومن هنا يستمد الرأي المتضمن أن من شأن الثقافة أن تلعب دور الرافعة في التنمية الاقتصادية صدقيته. الثقافة في قلب العلاقات الإنسانية، والاقتصادية إحداها.

الاهتمام بالتنمية الثقافية يحقق غرضين اثنين، أولهما تنمية الجوانب والممارسات الثقافية ذاتها في المجتمع، فالثقافة ليست تحفة فنية مخصصة للمشاهدة والتمتع فقط، بل هي حقيقة حية في متناول الجميع، وكل ثقافة تجمد على ما هي عليه دون مواكبة تطور الحياة هي ثقافة ميتة. أما الغرض الثاني فهو تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية عن طريق التنمية الثقافية، ذلك أن الإنسان يظل دائما هو الهدف والوسيلة في كل برنامج تنموي.[1]

إن التنمية الثقافية هي جهد تنموي على علاقة برسم الإستراتيجية والسياسيات المتصلة بتحسين وتجديد الوسط الثقافي الذي يتحرك في داخله الفاعلون الاجتماعيون أفرادا وجماعات، مع رفع مستوى معيشتهم وقدرتهم على المشاركة. والمقصود بالوسط الثقافي هنا هو مجموعة الأفكار، المعتقدات، التصورات، العادات والرموز التي تتحكم في سلوك الفاعلين الاجتماعيين، والتي تؤثر تأثيرا كبيرا على مستويات وعيهم الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي والثقافي.

تقوم التنمية الثقافية بهذا المعنى على عدد من الاعتبارات:

1. تحسين مستوى المعيشة (المرتبط بتحقق النمو) ورفع مستوى المشاركة (المرتبط بالتحديث السياسي) لا يؤتي ثماره بمعزل عن تغيير الوسط الثقافي الذي يتفاعل فيه الأفراد. فهذا الوسط هو الذي يحدد لهم أهدافهم وطموحاتهم، ومن ثمة فإن اكتساب القدرات الاقتصادية والاجتماعية لا يتم إلا عبر توجهات تأتى من الوسط الثقافي.

2. مثل هذا الطرح الخاص بالبعد الثقافي للتنمية لا ينبع من فهم اختزالي، الهدف منه تقديم بديل لمدخل النمو الاقتصادي أو أي مدخل تنموي آخر. ولكنه في مقابل ذلك يفترض وجوب وجود تجانس في عملية

[1] أحمد بن نعمان، نفس المرجع، ص 193.

التغير الاجتماعي –التي تجسدها التنمية– بين الجوانب الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والثقافية. البعد الثقافي أوسع من أن يعتبر الثقافة بعدا من أبعاد التنمية وفقط، هو يرى في التنمية ذاتها حدثا ثقافيا.

3. على هذا الأساس فإن المدخل الثقافي يقوم على مسلمة أساسية مفادها أن تغيير الثقافة يعد مطلبا أساسيا لتغيير الوجود الاجتماعي. كون هذا الوجود هو في جوهره وجود ثقافي وليس مجرد وجود اقتصادي مادي.

4. الثقافة بالنسبة لأي مجتمع هي حضور تاريخي وطاقة وجودية لا يمكن بأي حال من الأحوال نعتها بنعوت التخلف أو التقدم أو غير ذلك من نعوت. لكن هذا لا يمنع المدخل التنموي من التسليم بأن الثقافة يجب أن تتحول إلى قوة دافعة إلى التغيير والانطلاق، إذ يجب أن تدفع حاملها باستمرار نحو آفاق أفضل من الوجود. ومن ثم فإذا دفعته هذه الثقافة إلى الجمود والتخلف والجهل، فإن معنى ذلك أن عملا تنمويا يجب أن يبذل على المستوى الثقافي لتحويل الثقافة إلى طاقة خلق وإبداع.

5. التنمية الحقة هي تنمية مستبطنة في قيمها غاياتها وطرقها، مستبطنة في فاعلين اجتماعيين ملمين بأبعادها، مستعدين للتضحية ولتقديم الجهد اللازم لبلوغها. المقصود بالاستبطان هو أن تصبح قيم التنمية (التجديد، التحسين، التكيف...) جزءا من قناعات الفرد ومبادئه.

3– شروط تحقيق التنمية الثقافية:

على الرغم من أن واقع العولمة قد أفرز خطابا قويا يدعوا إلى ضرورة انحسار دور الدولة أمام ضغوطات: تحقيق النمو الاقتصادي، الإصلاحات الهيكلية وتحرير السوق والاقتصاد، إلا أن دور الدولة يعد شرطا جوهريا في تطوير مفهومات واستراتيجيات التغيير في الوسط الثقافي، وتكييفه ليتواكب مع التغيرات الحادثة في العالم، وليتحول إلى طاقة خلاقة ومبدعة.

إن الخطاب الاقتصادي الداعي إلى ربط التنمية بهدف تحقيق النمو الاقتصادي يعتبر أن الثقافي والاجتماعي معطى يجب أن يتغير ويتكيف من تلقاء نفسه، ولكن لا يجب على الدولة أن تترك الثقافي والاجتماعي ليتطورا تطورا ذاتيا، إذ من شأن هذا النوع من التطور أن يخلق موجات من المقاومة لعمليات التغير التي تستهدفها الدولة، كأن نجد الجوانب الاقتصادية تتغير في اتجاه الانفتاح والتحرر، في حين تطور الثقافة يكون في اتجاه الانغلاق والجمود، أو في اتجاه تحرر استهلاكي ترفي.

دور الدولة لا يقتصر على وضع المخططات العامة، أو التأسيس لخطاب التنمية الثقافية، بل يمتد إلى رسم السياسات الثقافية في كامل مجالات الحياة. وتتجه هذه السياسات نحو العمل الثقافي في اتجاهين:

الأول يخص المفهوم العام للثقافة بوصفها طريقة وجود وحياة للأفراد (Une façon d'être). في هذا الإطار تتجه السياسات الثقافية نحو اكتشاف/وإعادة اكتشاف الوجود الثقافي للأفراد، وكذا نحو مساعدتهم على فهمه والفعل عليه، الأمر الذي يمكنهم من تجاوز ما كان يحد من حركتهم. إن الهدف الحقيقي للسياسات الثقافية في هذا الإطار هو أن "تنفض" عن الوسط الثقافي للناس كل ما يقيده، ويبطئ حركة الفرد والمجتمع نحو الأمام.

الثاني يرتبط بالمفهوم الخاص للثقافة، بوصفها أفكارا ومنتجات معرفية فنية وإبداعية. في هذا الإطار تتجه السياسات الثقافية نحو تحقيق غاية الإعلاء من شأن الثقافة والمعرفة، وكذا إعلاء النظرة إلى الأفكار وأصحابها. أما الغاية الثانية فتتمثل في استغلال الطاقات الإبداعية في جميع مجالات الفنون وتوجيهها لإحداث التغير الثقافي المطلوب.

أداء الدولة لهذا الدور المحوري مقرون بوجود شريك لها يساهم في تحقق وتفعيل هذا الدور، إنه المجتمع المدني. فالتنمية الثقافية يجب أن تقوم على شراكة بين الدولة وبين المنظمات التي يؤسسها الأفراد بإرادتهم الخاصة.

آخر شروط تحقق التنمية الثقافية هو التأكيد على أهمية الخطاب التعليمي، الخطاب الديني والخطاب الإعلامي في عملية التنمية. مساهمة هذه الخطابات في عملية التنمية ينبع من كونها جزء من الإرث الثقافي، وأنها هي نفسها تحتاج إلى التغيير والتطور لتواكب الإستراتيجية العامة للتغيير الثقافي. لهذه الخطابات تأثير لا محدود على حياة الأفراد والجماعات، ومن ثم فعليها أن لا تدفع- صراحة أو ضمنا- إلى الجمود والتخلف، بل يجب أن تطور من نفسها باستمرار، وأن تفتح للأفراد والجماعات آفاقا متجددة للفكر والفعل.

4- حقول التنمية الثقافية:

الثقافة هي الوعاء الذي يحوى كل علاقات المجتمع، ومن ثم فلا إمكانية لإحداث التنمية الثقافية بشكل مستقل عن الحياة الاجتماعية في مجموعها. التنمية الثقافية لابد وأن تسود كل حقول الحياة:

الحقل الاقتصادي: والذي يتأسس على منظومة قيم ومعايير ثقافية تخص الإنتاج، العمل، الاستهلاك، النجاح، الربح، الادخار، الاستثمار...الخ، أو ترتبط بقيم وأساليب حياة أحد الفاعلين الأساسين داخل هذا الحقل كرجال الأعمال مثلا. ولا يمكن تأسيس حقل اقتصادي قادر على تحقيق نمو اقتصادي حقيقي إلا من خلال تغيير ثقافة الفاعلين داخل هذا الحقل، كثقافة العمل، ثقافة رجال الأعمال، ثقافة الاستثمار، ثقافة الادخار، ثقافة الاستهلاك...

الحقل السياسي: والمطالب ببث قيم الديمقراطية الحوار والمشاركة. ولأن هذه القيم لا يمكن أن يصنعها إلا ديمقراطيون حقيقيون، فإن التنمية الثقافية تدعو إلى فكرة مؤداها أن لا ديمقراطية دون ثقافة ديمقراطية تنتشر في البيت، المدرسة والجامعة، وكذا في مؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات الدولة.

الحقل التعليمي: وهو الحقل المسؤول على إدماج المساهمات الأساسية للتقنية والعلوم الحديثة في ثقافة المجتمع، دون المساس بروح وقيم وفرادة ومبادئ هذه الثقافة.

الحقل المدني: والذي يشير إلى الحقل الذي يتكون من شبكة العلاقات التي يقيمها الأفراد في حياتهم اليومية، وما يقيمونه من منظمات بشكل طوعي. إنه أهم الحقول جميعا، ففيه تبنى وتتأسس علاقات وثقافة المواطنة. إن تطوير الثقافة المدنية جزء لا يتجزأ من حركة تغيير المجتمع.

5- التنمية الثقافية والعولمة:

الحديث في التنمية اليوم لا يمكن القيام به بعيدا عن الحديث في العولمة، فالسياق التاريخي الراهن المطبوع بتحولات متسارعة لم تنته بعد، يميزه ديناميكية العولمة التي لا يمكن الإفلات منها.

واقع العولمة وقوانينها قلصت بشكل كبير من سيادة الدول، النامية منها على وجه التحديد، على قراراتها التنموية والثقافية، وهذا بما تفرضه من مبدأ تقاسم السيادة وممارستها مع المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية والمؤسسات متعددة الجنسية. لقد تمكنت العولمة كإيديولوجية من تكريس حدود جديدة.

منطق الأحادية الذي كرسته العولمة في الثقافة (ثقافة الاستعراض) والاقتصاد (اقتصاد السوق) والاجتماع (مجتمع الاستهلاك) صار مصدر تهديد حقيقي على التنوع في العالم. فالحق الأساسي للإنسان -والدول-

في أن يعرّف هو نفسه ماهية حاجاته الأساسية صار مسلوبا بسبب الضغط الكبير والدائم الممارس عليه وعلى خياراته وأفكاره بفعل العولمة، الأمر الذي ولد خوفا واضحا من أن تتحقق التنمية لكن بخسارة الهوية والقيم الثقافية.

العالم راهنا يعيش عولمة اقتصادية تجر وراءها عولمة أخرى ثقافية. منطقا الاقتصاد والتقنية ومطالبهما (السرعة، الربحية، الآنية، الفعالية، القوة...) صارا يفرضان نفسهما على منطق ومطالب الثقافة (التنوع، الانفتاح، الديمومة، الجمال، الذوق، الاستمرارية...). فالليبرالية اليوم ترى في الثقافة أداة وسلعة وتتعامل معها على أنها مصدر للاستثمار الرأسمالي. إن طبيعة العولمة لا تقتصر على بنى اقتصادية فقط، أو على ميكانيزمات تجارية واتصالية فحسب، ولكنها تحمل في طياتها عنفا رمزيا تمارسه على الثقافة باسم الحرية التي يسوق لها الخطاب الليبرالي. لقد انتقلت العولمة من "اقتصاد الاقتصاد" إلى "اقتصاد الرمز"[1]، فالرسائل المنبعثة من كل مكان والتي بإمكانها الوصول إلى كل نقطة في العالم، تتضمن محتوى ومضمونا ثقافيا مستمد من تصور معين للإنسان وللمجتمع.

علاقة الاقتصادي بالثقافي هي علاقة النوع بالكل، لكن العولمة قلبت الموازين فجعلت من الاقتصادي هو الكل ومن الثقافي والاجتماعي هو النوع، الخادم للكل. سياق العولمة ينحو بقوة نحو جعل كل شيء في خدمة الاقتصادي ومنطقه، جعل التنمية والثقافة في خدمة الاقتصادي.[2]

زمن العولمة هو زمن التهديد على الهويات والثقافات الفرعية وكذا طمس ملامح الخصوصيات الثقافية. العولمة وإن لم تتمكن من إضعاف الهويات الوطنية فهي على الأقل تضعها على المحك[3]، الأمر الذي يفرز ردات فعل تتضمن الانغلاق في الخصوصيات الثقافية الموروثة. ليس من الصدفة أن قضايا الخصوصية الثقافية، صراع الحضارات/حوار الحضارات، أزمة الهوية... ظهرت بالتحديد في سياق العولمة وديناميكية التنميط التي تفرضها.

[1] Mohammed Chaouki Zine, Identités et Altérités: Réflexions sur l'identité au Pluriel, Editions El-Ikhtilef, Alger, 2002, p 30.

[2] نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 256، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جانفي 2001.

[3] Conseil de l'Europe, La Culture au Cœur: Contribution au débat sur la culture et le développement en Europe, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1998, p 10.

في مقابل كل هذا نجد أن هناك طرحا مخالفا يرى بأن العولمة ليست هي مصدر التهديد والخوف على الثقافات الوطنية والمحلية، بقدر ما هو قصور المفاهيم ومحدوديتها في تقديم قراءة موضوعية لواقع العولمة وحقيقتها.[1] الأمر لا يتعلق بخطورة العولمة من عدمه بقدر ما يتعلق بالفشل وعدم القدرة على مساءلة الحاضر المعولم لتقديم حلول حقيقية لمشاكل لا تنتهي.

إن أصحاب هذا الطرح وعلى الرغم من إقرارهم بأن العولمة تمثل ظرفا خارجيا يقيد حركة الدول في بعض المجالات، إلا أنهم يرون أنها تتيح بعض الفرص في مجالات أخرى يتوقف استغلالها على مدى فهم الحكومات والأفراد لميكانيزمات العولمة و ديناميكيتها. خير مثال على ذلك التجارب الناجحة للكثير من الدول الآسيوية التي تمكنت في ظرف قصير من الخروج من التخلف الاقتصادي والاجتماعي.

[1] Mohammed Chaouki Zine, Identités et Altérités: Réflexions sur l'identité au Pluriel, Editions El-Ikhtilef, Alger, 2002, p 36.

القسم الميداني

الفصـــــل السادس

الإجــراءات المنهـــــــجية

للدراســـــة الميـدانيــــة

1- حدود الدراسة

2- منهج الدراسة

3- عينة الدراسة

4- أدوات جمع المعطيات

1-حدود الدراسة.

تغطي الدراسة بالاهتمام مجموعة من الأعمال الفكرية التي عاصرت بروز مفهوم العولمة و تطوره منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي إلى الوقت الراهن. و بالتالي، الحدود الزمنية للدراسة تتموضع في هامش العشرين سنة الماضية. قد تلام هذه الدراسة على هذا التحديد "الصارم" لنقطة بداية الدراسة و يقترح عليها الرجوع قليلا إلى الوراء أو كثيرا خاصة و ان هناك من يدافع عن الطرح الذي يرى في العولمة ظاهرة موغلة في التاريخ، و بذلك تفقد الدراسة الكثير من قيمتها حينما تربط بالعولمة بظهور المفهوم و لا تربطها بمضامينها التي سبقت المفهوم في الظهور. هذا اللوم أو العتاب أو النقد مقبول تماما. لكن، الرجوع إلى محطات تاريخية سابقة لفترة التسعينات، لن يجنب الدراسة النقد على الإطلاق. فمهما كان الحد الزمني المختار إلا و تم اقتراح بديل له.

هذا النقد أيضا يطال الحدود الزمنية لبعد مفهوم التجديد الثقافي، باعتبار ان هذا المفهوم يملك تاريخا طويلا يسنده، و هذا التاريخ بالحدود الزمنية للدراسة تم تغييبه و إلغاءه. الدراسة على دراية بما كان يمكن أن تسهم به الأبعاد التاريخية، عودة إلى عصر النهضة و رواد الإصلاح، و لكن أيضا هذه العودة من المحتمل أن تطغى بمضامينها على الدراسة و هذا ما لم تبتغيه الدراسة.

و من جهة اخرى، بذلت الدراسة ما في وسعها، موضعة نفسها في حدود معرفية تبقى وفية للتراث الفكري المرتبط بمتغيري العولمة و التجديد الثقافي. و بالتالي، و لأن الموضوع تتجاذبه فروع معرفية عدة، ما كانت الدراسة تسمح لنفسها بالتقوقع حول النزعة السوسيولوجية sociologisme و تتجاهل بهذا التوجه مزاحمة الاسهامات التي تقع خارج علم الاجتماع. و على ضوء هذا المعطى، حضر علم الاقتصاد ولو بشكل خافت، و حضرت الفلسفة و علم التربية و التاريخ و الدراسات الثقافية و الأنثروبولوجية و الآداب و الدراسات المستقبلية.

تتزاوج الحدود الزمنية للدراسة و الحدود المعرفية تفاديا للتشعب في موضوع يحمل الكثير من عناصر التشعب، فنرى ذلك محاولة جادة و مقصودة للتحكم في أطوار الدراسة، من حيث تأمين البناء المنهجي و النظري و من حيث الأخذ بأسباب الحيطة من الوقوع في مطبات و شروخات

كبيرة تضر بالدراسة بكاملها. و يرى من يقع خارج هذه الدراسة، هذه المحاولة الجادة، عملا اختزاليا لا مبرر له.

2-منهج الدراسة:

عندما شرعنا في إنجاز الدراسة منذ سنوات خلت، لم نكن نملك من الموضوع إلا مقالة لأحد الكتاب العرب، و قد أشرنا إلى هذا في عنصر أهمية الدراسة و أسباب اختيار الموضوع. تدرجنا منذ تلك المحطة، فاتسعت الآفاق و نضج التصور و برزت المعوقات و تم التفكير في كيفية تجاوزها. انتابنا القلق المعرفي تارة، و هزنا القلق النفسي تارة أخرى؛ أعلنت المراجع شحها و بخلها حينا، و أغدقت بكرمها علينا حينا آخر؛ كرهنا البحث العلمي تحت مؤثرات قاهرة و عدنا إليه يحدونا أمل كبير في غد أفضل...هذا المسار، و قد احجمنا عن الإشارة إلى جوانب أخرى منه، و إن كان لا بد أن نصفه، فإننا نصفه بصورة تعودنا على استحضارها في اللقاءات المنهجية التي تجمعنا بالطلبة في المدرجات و فضاءات الأعمال التطبيقية، و هي صورة شخص يتحسس طريقه في نفق مظلم و لا يملك من وسائل الإضاءة إلا مصباح صغير يضيء ما يقع عن قرب فحسب. هذا الشخص يعلم عن طريق الحدس أو المعرفة العينية بأن ذلك النفق يملك منفذا إلى الفضاء الخارجي، لكنه بالمقابل يجهل مقدار الوقت الذي يلزمه لبلوغه و يجهل . و هذا ما يوتره أكثر من أي شيء آخر . ما قد يواجهه من عوائق و مطبات و مخاطر. إننا نؤمن أن علاقة الباحث ببحثه تشبه كثيرا علاقة هذا الشخص بالنفق، و تصدق هذه الصورة أكثر على علاقتنا بدراسة التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة.

كتبنا هذه الورقة التي تتحدث عن منهج الدراسة بعد إنجاز الدراسة و هذا إعلان عن نهاية العمل. لكن باعتقادنا ان الدراسة و إن أنتهت و رقيا فإنها ممتدة معرفيا، و بالتالي لا نعرف بالضبط هل نحن متواجدون في منتصف النفق أو نهايته، و الأمر المؤكد لدينا أننا انطلقنا و قطعنا مسافة.

مبدأ " بداية النهاية و نهاية البداية " و على ضوء التصور أعلاه جعلنا نقتنع أن ما أنجزناه يبقى في خانة الاستطلاع و الاستكشاف و الاستشراف. و بالتالي، فإن أقرب منهج يملك جسورا

متينة مع توجهات الدراسة هو المنهج الاستشرافي، و هو منهج نادر التوظيف في دراسات علم الاجتماع، و يقع تاريخيا في فروع معرفية أخرى هي علوم الاتصال.

الاستشراف كما فهمناه، هو أننا أقبلنا على قضايا التجديد الثقافي في المجتمعات العربية من حاضر صفري قادنا التفكير فيه إلى حاضر منتفخ(إنجاز الدراسة في شكلها النهائي) و هذا الحاضر المنتفخ استفز فينا روح الفضول فوضعنا تصورا لما قد تؤول إليه قضايا التجديد الثقافي مستقبلا، و هذا التصور في لغة المناهج يسمى السيناريو. و عليه و حتى نسمي المنهج الاستشرافي الذي اعتمدناه في الدراسة باسمه، فإن منهج السيناريو هو الذي حدد الأطر العامة للدراسة، النظرية منها و التطبيقية.

هذا المنهج مكننا أولا من استجلاء العلاقة القائمة بين قضايا التجديد الثقافي و ثقافة العصر التي توصف بالعولمة و طبيعة هذه العلاقة من خلال جملة من الأبعاد، مكنتنا من استنباط السيناريو الراهن لهذه العلاقة. ثانيا، النتائج التي توصلت إليها الدراسة سمحت باقتراح سيناريو مستقبلي لنفس العلاقة.

في ما يلي نقترح مجموعة من الأسس المنهجية تمثل دعما منهجيا رزينا يبرر اعتماد منهج السيناريو في الدراسة دون المناهج الأخرى.

- **تعاريف مفيدة.**

- <<الاستشراف يرى بأن المستقبل هو متابعة للماضي و نفي له في الوقت نفسه[1]>>
- <<يهدف (التوقع) إلى تقييم احتمالات حدوث مستقبلات مختلفة و ذلك بوصف الكيفية التي تحدث بها. إذن، لا يتعلق الأمر بوصف ما سيحدث فقط و لكن بتفسير المراحل التي تؤدي إلى هذه المستقبلات كذلك. يقدم التوقع الخصائص العامة للمعرفة العلمية، بقصد الاهتمام بالمستقبل بصفة منتظمة و منهجية و دقيقة قدر الإمكان، مع الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات النوعية(الكيفية)[2]>>

1- ألان رامي، برنارد فالي: البحث في الاتصال، عناصر منهجية. ترجمة رابح كعباش و آخرون. منشورات مخبر علم اجتماع الاتصال. جامعة قسنطينة، الجزائر .2004، ص 226

2- المرجع نفسه ، ص 227

- << الاستشراف الاستكشافي يبدأ بالوضع الحاضر آخذا في الحسبان المعطيات التاريخية و يسعى إلى صياغة البدائل المستقبلية المحتملة[1].>>
- << السيناريو هو وصف لوضع مستقبلي ممكن أو محتمل أو مرغوب فيه مع توضيح ملامح المسار أو المسارات التي يمكن أن تؤدي إلى هذا الوضع المستقبلي و ذلك انطلاقا من الوضع الراهن أو من وضع ابتدائي مفترض.[2]>>
- << يسمح منهج السيناريوهات بتنظيم المعلومات الملائمة لكي نتبصر، نعمم، نتكهن، و نتوقع المستقبل بغية تجنب العوائق المتوقعة و الالتفاف حولها. فهو يتيح إذا إبراز امكانيات يصعب توفيرها بمناهج أخرى، و التأثير لا حقا في الأحداث[3]>>

3-عينة الدراسة

من الواضح أن الدراسة تفتقر إلى مجتمع بحث محدد على مستوى أبعاد ثلاثة: 1- بعد المجتمعات العربية على كثرتها و تنوع و اختلاف خصوصياتها.2- بعد الاعمال الفكرية التي ظهرت إلى الوجود منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي و التي لا شك أنها تقع في فروع معرفية متعددة و تظهر على أشكال مقالات، كتب، رسائل ماجستير، أطروحات دكتوراه، و لا يستهان بعددها الضخم الذي تناول مواضيع الثقافة العربية، علاقة التنمية بالثقافة، العولمة، التجديد الثقافي. 3- بعد المبحوثين و المقصود بهم المفكرين و المثقفين الذين تربطهم بالموضوع علاقة فكرية و نظرية و عددهم كبير و يتوزعون على فروع معرفية عديدة.

و عليه، و بالاستناد إلى مواقف منهجية بعينها، متداولة في أمهات كتب المنهجية، عملت الدراسة بالعينة القصدية في تعاملها مع الاعمال الفكرية و مع عينة الفقرات التي أخضعتها لتحليل المضمون و مع المبحوثين الذين أسهموا في الدراسة من خلال التفاعل مع استمارة الدراسة.

---

[1] فاروق عبده فيلة، أحمد عبد الفتاح الزكي: الدراسات المستقبلية، منظور تربوي. دار المسيرة، عمان، الأردن 2003. ص 100

[2] علي عبد الرزاق جلبي: الدراسات المستقبلية، الأسس و الاستراتيجيات. دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية. مصر، 2005، ص 129

[3] ألان لارامي، برنارد فالي، المرجع السابق، ص 233.

و في ما يلي نقترح جملة من التعاريف وردت في كتب المنهجية تحدد خصائص العينة القصدية، و نفعل هذا تدعيما للخيار المنهجي الذي اقترحناه.

- **التعريف الاول:** << و هي بناء على اسمها تخضع لاختيار مقصود تبعا لطبيعة الموضوع و أهداف البحث. إذ تتشكل مفردات العينة ممن تتوفر فيهم الشروط المحددة مسبقا، و بالتالي فهي تخضع لاختيار كيفي من طرف الباحث[...] و في مثل هذه العينات كما يؤكد معن خليل عمر فإن الباحث لا يعرف حجم العينة التي ستكون محل بحث، مما يحد من أهمية تعميم النتائج و يبعدها عن الموضوعية المنشودة.[1]>>
- **التعريف الثاني:** << يكون الاختيار في هذا النوع من العينات على أساس حر، من قبل الباحث و حسب طبيعة بحثه، بحيث يحقق هذا الاختيار هدف الدراسة أو أهداف الدراسة المطلوبة.[2]>>
- **التعريف الثالث:** << تعني هذه العينة اختيارا كيفيا من قبل الباحث للمبحوثين استنادا إلى أهداف بحثه و لا يتم اختيار المبحوثين من خلال الجدول العشوائي أو عن طريق القرعة، فهي في هذه الحالة لا تعطي الفرص المتكافئة لكل وحدة اجتماعية لأن تكون ضمنها.[3]>>

على ضوء هذه التعاريف، الدراسة لا يمكنها الادعاء بأن النتائج التي خرجت بها نتائج قابلة للتعميم. على عكس ذلك تماما، تلك النتائج حددتها طبيعة الأعمال الفكرية التي أخضعت للتحليل و حددتها معطيات إجابات المبحوثين على أسئلة الاستمارة و حددتها الفترة الزمنية التي ظهرت فيها تلك الأعمال و الإجابات.

---

[1] غربي علي: أبجديات المنهجية في كتابة الرسائل الجامعية، منشورات مخبر علم اجتماع الاتصال. جامعة قسنطينة.2009، ص 137.

[2] عامر قنديلجي، البحث العلمي و استخدام مصادر المعلومات التقليدية و الإلكترونية، اليازوري، عمان، 2008،ص 188

[3] عدنان أحمد مسلم: البحث الاجتماعي الميداني، الجزء الأول، منشورات جامعة دمشق،1999، ص 44

- **أقسام العينة.**

مما سبق ذكره، يتضح ان عينة الدراسة تتفرع إلى ثلاثة أقسام هي:

القسم الأول: عينة الأعمال الفكرية من مقالات و كتب و تقارير علمية ترتبط بموضوع الدراسة نشرت في الفترة الممتدة من مطلع التسعينات من القرن الماضي إلى الوقت الراهن.

القسم الثاني: عينة الفقرات التي أخضعت لتحليل المضمون و التي تهتم بالأزمنة الثلاث و أدوار و مهام المثقف العربي. بلغ عدد هذه الفقرات(73) و تتوزع على الاتجاهات النظرية الست على الشكل التالي:

- الاتجاه النقدي(15). – الاتجاه المعرفي(11). – الاتجاه الرقمي(14) – الاتجاه الحضاري(09). – الاتجاه القيمي(06). – الاتجاه الحداثي(18).

القسم الثالث: يمثل هذا القسم مجموعة المبحوثين الذين تقربت منهم الدراسة بأداة الاستمارة و أجابوا على أسئلتها. و في ما يلي نعرض قائمة إسمية لهؤلاء مرفوقة بالاختصاص و البلد.

1– **الجزائر.**

- رابح سبع: أستاذ علم الاجتماع. جامعة وهران.
- محمد أكلي فراجي. أستاذ علم الاجتماع. جامعة بجاية.
- الطيب برغوث. مفكر في الإسلاميات.
- محمد أرزقي فراد مؤرخ.
- خولة طالب الإبراهيمي. لسانيات و أنثروبولوجيا. جامعة الجزائر.

2– تونس.

- فاطمة الجربوعي. علوم ثقافية. جامعة تونس.
- بن صميدة. الدراسات الثقافية و المقارنة و اللسانيات. جامعة قفصة.

3– المغرب.

- منصف عبد الجليل. الثقافة المقارنة. جامعة تازة.

4- مصر.

- فاروق جعفر عبد الحكيم. مدرس بمعهد الدراسات التربوية. جامعة القاهرة.
- خالد قدري ابراهيم. باحث بشعبة بحوث التخطيط التربوي. المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- أمل محمد حسن. شعبة بحوث الأنشطة التربوية و رعاية الموهوبين. . المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- اكرم ابراهيم السيد قحوف. باحث في شعبة بحوث الأنشطة التربوية و رعاية الموهوبين. القاهرة.
- عيد أبو المعاطي الدسوقي. أستاذ المناهج و طرق التدريس. المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- مجدي عبد النبي اسماعيل هلال. أستاذ و رئيس قسم الانشطة الرياضية. المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- رجاء محمود محمد عثمان. خبيرة التدريس و التنمية البشرية. القاهرة.
- أيمن السيد شحاتة. المعهد العالي للطفولة. جامعة عين الشمس. القاهرة.
- سحر فتحي مبروك. وكيل المعهد العالي للخدمة الاجتماعية. القاهرة.
- محمد غازي الدسوقي. باحث في علم النفس التربوي. القاهرة.
- شيماء حمودة درويش. باحث بشعبة المناهج. . المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- عبد العزيز الطويل. أستاذ و رئيس شعبة السياسات التعليمية. . المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- عبد الله بيومي. أستاذ أصول التربية. . المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- مراد عبد الحكيم بباوي. أستاذ مساعد المناهج و طرق التدريس و رئيس قسم التكنولوجيا. المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- محمد سمير عبد الفتاح. أستاذ علم النفس و عميد المعهد العالي للخدمة الاجتماعية. بنها.

- مصطفى محمد عبد الله قاسم. باحث بشعبة السياسات التربوية. المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- نجلاء محمد دسوقي. باحثة بالمجلس القومي للأمومة و الطفولة. القاهرة.
- أسماء زكي محمد صالح. باحث بالمركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- عصام توفيق قمر. رئيس شعبة بحوث الأنشطة التربوية و رعاية الموهوبين. المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- محمد عبد الستار عزب. باحث بشعبة بحوث التخطيط التربوي. المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.
- محمد عبد الغفار محمد. باحث بشعبة المناهج. المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. القاهرة.

4- أدوات جمع المعطيات.

إنها البداهة عينها أن تستند الدراسة إلى أداة تحليل المضمون على ضوء التوجه العام للإشكالية و التساؤل الرئيسي و الغايات البحثية. وظفت أداة تحليل المضمون لتحليل الفقرات التي تم اختيارها وفق معيار التمثيل لاتجاه نظري معين. و بالتالي رشحت مجموعة من الفقرات داخل الاتجاه الواحد و في المجمل مجموعة الفقرات تمثل كل الاتجاهات. تتفرع هذه الفقرات داخل الاتجاه الواحد إلى فقرات تقيس الازمنة الثلاث و فقرات تقيس أدوار المثقف. تجدر الإشارة إلى أن الدراسة اعتمدت الفقرة كوحدة تحليل و الكلمات و الجمل و العبارات كوحدات للتسجيل. و منه اشتقت فئات التحليل و هي: فئة الفاعلين . فئة الصفات . فئة الغايات . فئة الوسائل و الأساليب.

- و التحليل ما كان لينجز دون تحديد فرضيات قراءة و هي:
- الفرضية الأولى: تختلف مضامين الأزمنة الثلاث باختلاف الاتجاهات التي تندرج في سياقها.
- الفرضية الثانية: تختلف ادوار المثقف العربي باختلاف دلالات الازمنة الثلاث كما تظهر في الاتجاهات النظرية الست.
- الفرضية الثالثة: توظف الاتجاهات النظرية الست أنساقا من الكلمات و الجمل و العبارات في تحديد مضامين الازمنة الثلاث و أدوار المثقف تجعلها تتقاطع أحيانا و تتنافر أحيانا أخرى.

- استعانت الدراسة إضافة إلى أداة تحليل المضمون بأداة الاستمارة بهدف تغطية الغايات البحثية الجزئية. تتألف الاستمارة من عشر أسئلة تطرح قضايا فكرية معقدة، الأمر الذي يجعلها تبتعد عن النمط الكلاسيكي للاستمارة. هذه الأسئلة بمستوى التجريد الذي تحمله، جعلت الكثير ممن وجهت إليهم يعزفون عن الإجابة. لكن الذين أجابوا و أجادوا، دعموا قناعة الدراسة بجدوى الشكل الذي بنيت عليه الاستمارة. تجدر الإشارة، و للأمانة العلمية، أن الاستمارات الصادرة من مصر كانت منسوخة و أرسلت عن طريق البريد العادي أما بقية الاستمارات فقد تم استرجاعها عن طريق البريد الإلكتروني.

الفصل السابع

نتائج تحليل مضامين التجديد الثـقافي

أولا: المقاربة المنهجية للفصل.

ثانيا: الاتجاهات النظرية في التجديد الثقافي

مضامين التجديد الثقافي على ضوء الاتجاهات النظرية.

أولا: المقاربة المنهجية للفصل.

عرضنا في الفصل الثاني بكثير من التفصيل التحولات الدولية و المحلية التي تلقفها الفكر الغربي منذ مطلع التسعينات من القرن الماضي و قولبها في أطر نظرية أحدثت ما أحدثت على مستوى العلاقات الدولية. تأثرت المجتمعات العربية . و ربما أكثر من غيرها . بهذه الأطر النظرية و حاولت أن تصنع لنفسها مواقف منها تبلورت في روافد مختلفة، سياسية و اقتصادية و إعلامية و ليس أقلها المواقف الفكرية.

تأرجحت المواقف الفكرية من المرحلة التاريخية المعيشة و التي يكاد يحصل الإجماع حول توصيفها بعصر العولمة، بين مواقف رافضة لتيار عولمي جامح يطمح إلى تذويب الثقافات المحلية و صهرها في ثقافة عالمية تبنى حول المواطن العالمي. و مواقف تدعوا إلى الالتحاق بركب العصر لأن المجتمعات العربية غير مخيرة في ذلك. و أخيرا، مواقف تكييفية تتشبث بالانتماء التاريخي و الثقافي و الديني للمجتمعات العربية و لكن بالمقابل تقبل على منتوجات العولمة و خطابها بما يدخلها إلى روح العصر دونما تجاهل أو تنكر لخصوصياتها.

مرت معنا المواقف في مناقشتنا للمفاهيم الرئيسية للدراسة و التي أفرزت ست اتجاهات رئيسية تهتم بقضايا التجديد الثقافي. نعود إلى هذه الاتجاهات الست في هذا الفصل، للوقوف على مضامين التجديد الثقافي في لحظات لقاءها أو جدلها مع التحولات الدولية او المحلية التي عرضت في الفصل الثاني.

يتبع القسم الثاني من هذا الفصل منهجية تطبيقية في رصد مضامين التجديد الثقافي بعيدا عن متاهات الإشكالات النظرية المعقدة أحيانا و الغامضة احيانا أخرى. المنهجية التطبيقية المقترحة تستند إلى المبادئ التالية:

أولا: رصد مجموعة من الفقرات ذات الدلالة المعرفية العالية، تبرز في أعمال فكرية يسهل إدراجها في التصنيف المقترح آنفا للاتجاهات النظرية المهتمة بقضايا التجديد الثقافي.

ثانيا: تجسد هذه الفقرات المعزولة عن سياقاتها النظرية المتشعبة، موقف كل اتجاه نظري من قضيتين: قضية حضور الأزمنة الحضارية الثلاث(الماضي . الحاضر . المستقبل) في خطاب التجديد الثقافي، و قضية أدوار المثقف في التفكير و إنجاز و تجسيد التجديد الثقافي.

ثالثا: أخضعت هذه الفقرات لأداة تحليل المضمون على ضوء القواعد المنهجية المتعارف عليها.

الطريقة المنهجية أعلاه تتيح أمرين نراهما على قدر كبير من الأهمية.

الأمر الأول: و قفنا من خلال اطلاعنا على عدد من الأعمال الفكرية على الحضور المكثف للعناصر الزمنية الثلاث و التي يختلف توظيفها باختلاف موقف المفكر من ظاهرة العولمة. و من جهة أخرى، تحتل أدوار المثقف العربي مساحة هامة في الاعمال الفكرية، و بالطبع، تختلف هذه الأدوار باختلاف العمل الفكري من ظاهرة العولمة. و بالتالي، فإن هذه الطريقة المنهجية تسمح برصد المواقف المختلفة متوخية التركيز و متجنبة العروض النظرية المسترسلة في التجريد.

الأمر الثاني: الطريقة المنهجية المقترحة تسمح للباحث بالدخول في حوار مع المعطيات النظرية المعروضة و تحوله من باحث سلبي محايد مهمته استجماع ما ألفه و فكر فيه لآخرون، إلى باحث إيجابي يهمه أن يستكشف بنيات النصوص التي نقلت قضايا التجديد الثقافي بروافد الأزمنة الحضارية الثلاث و أدوار المثقف.

يحق للمرء الرافض لهذه الطريقة أن يتساءل كيف لمجموعة من الأفكار المعزولة عن سياقاتها النظرية، و بالمضامين التي تخضع للتحليل، أن ترصد مواقف اتجاه نظري بعينه أو اتجاهات نظرية في المجمل؟

لعل من يرفض ما اقترحناه، يراجع رفضه نحو الادنى، حينما نؤكد على أن النتائج المستخلصة من تحليل المضمون لا ترقى إلى مستوى التعميم، بل تقترب إلى إمكانية تحديد ملامح الاتجاه فحسب.

ثانيا: الاتجاهات النظرية في التجديد الثقافي.

1- الاتجاه النقدي في التجديد الثقافي.

نعود إلى المفكر المغربي محمد عابد الجابري، و في كتابه المسألة الثقافية في الوطن العربي، لننقل مجموعة من الفقرات تلخص باعتقادنا فكر المفكر حول الأزمنة الحضارية الثلاث.

الفقرة الأولى: << حاضر الثقافة العربية، حاضرها الراهن، الذي هو أشبه ما يكون بـ " وعي شقي" يتقاسمه الماضي و المستقبل: وعي لم يجد سبيله بعد إلى إعادة ترتيب علاقته بالماضي و من ثم شق طريقه لبناء علاقته بالمستقبل، بل هو ينوس بين ماض لا يستطيع التحرر منه لأنه يمتلكه و بين مستقبل لا يستطيع الارتماء في أحضانه لأنه غير مؤهل له بعد[1]>>

الفقرة الثانية: << التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمر عبر التخطيط لثقافة الماضي... ذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا و الماضي حاضر فيها كطرف منافس، و ذلك إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي...[2]>>

الفقرة الثالثة: << التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا بل إعادة بناءها كتراث نحتويه بدل أن يحتوينا. إن ذلك وحده ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل. و من هنا تبدو لنا واضحة جلية إحدى المهام الرئيسية التي يجب أن ينجزها " التخطيط لثقافة الماضي": إنها إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي. و الحق أن التاريخ الثقافي العربي السائد هو مجرد اجترار و تكرار و إعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها و في حدود الإمكانات المنهجية و العلمية التي كانت متوافرة في تلك العصور.[3]>>

الفقرة الرابعة: التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يأخذ في حسبانه هذين الجانبين معا: نحن في حاجة إلى التحديث أي الانخراط في عصر العلم و التقانة كفاعلين مساهمين، و

---

[1] محمد عابد الجابري ، المرجع السابق، ص 29.

[2] المرجع نفسه ، ص 27

[3] المرجع نفسه، ص 31.

لكننا في حاجة كذلك إلى حماية هويتنا القومية و خصوصيتنا الثقافية من الانحلال و التلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا و على العالم اجمع بوسائل العلم و التقانة. و ليست هاتان الحاجتان الضروريتان متعارضتين كما يبدو لأول وهلة، بل بالعكس هما متكاملتان، أو على الأصح متلازمتان تلازم الشرط مع المشروط.[1]>>

تعليق و تحليل :

أظهرت الفقرات الأربع كيف ترتبط الأزمنة الثلاث في فكر عابد الجابري من جهة، كما تظهر ما يرتبط بكل زمن على حدة من جهة أخرى. إذا ركزنا اهتمامنا أولا على الماضي، نجد المفكر المغربي يصفه في الفقرة الاولى بالسجن حتى و إن لم يستعمل الكلمة. فهو لا يسمح للوعي العربي بأن يتحرر. و الملفت للانتباه استعمال فعل يمتلك لوصف العلاقة بين الماضي و الحاضر. عندما نقول أن الماضي يمتلك الحاضر فإننا نحدد طبيعة خاصة من العلاقات قد تقترب من العبودية. و بذلك الصفة المستترة للماضي قد تكون صفة المستعبد.

نكتشف صفة ثالثة للماضي في الفقرة الثانية و هي صفة منافس. محمد عابد الجابري يلح . وربما بكثير من الحسرة المبطنة . على أن حضور الماضي هو من القوة في الفكر العربي المعاصر بحيث أن التعامل مع الحاضر و ما يمثله و مع المستقبل و ما يخفيه، لا يمكن انجازهما إلا باستحضار مكونات الماضي. إذن، الماضي ليس منافسا للحاضر فحسب بل للمستقبل أيضا.

و بعد ذلك نكتشف في الفقرة الثالثة الأثر السلبي المرتبط بالحضور المكثف لمكونات الماضي في حاضر الأفراد و المجتمعات العربية و هو أثر الاحتواء. تحدث عابد الجابري عن التراث ورأى أنه يحتوينا بدل أن نحتويه. هذا الاقرار يعني بوضوح أن العودة إلى الماضي تسلب الإنسان العربي و المجتمعات العربية حريته و حريتها في أن ترى الحاضر و المستقبل بعيدا عن لغة الاخضاع و الانصياع التي يمليها الماضي.

يظهر زمن الحاضر في الفقرة الأولى بصفات التردد و العجز، فهو يتأرجح بين ماض يعود إليه دوما لتبعيته الشديدة له و بين طموح الدخول في المستقبل لكنه لا يملك أسباب هذا التحدي. فالحاضر عاجز بصورة مضاعفة: عاجز عن إعادة تأسيس علاقته بالماضي الذي يستعبده و يحتويه وبالتالي ينتج العجز الثاني و هو تحديد علاقته بالمستقبل.

[1] المرجع نفسه ، ص 42.

و ننتقل من الفقرة الثانية التي تظهر الحاضر كزمن مشروط من الماضي إلى الفقرة الثالثة التي تصف الحاضر كنسخة رديئة للماضي. الحاضر بنظر المفكر المغربي، يكرر و يجتر و يعيد إنتاج ما أنتجه السابقون و لكن بطريقة رديئة.

اما الصفات التي ترتبط بالمستقبل فتتراوح بين تلك التي تقترحه كمرحلة نوعية لم يؤهل لها حاضر المجتمعات العربية بعد(الفقرة الأولى) و تلك التي تبرزه كرهينة لطبيعة العلاقة القائمة بين الماضي و الحاضر(الفقرة الثانية). لكن في الفقرة الثالثة و الرابعة نكتشف بأن المستقبل ليس مرحلة زمنية فحسب بل هو ثقافة يجب أن تؤسس حتى تتمكن المجتمعات العربية من المساهمة المؤثرة في المجهود الإنساني في مجال العلم و التقانة. هذا الإسهام لا يعني إطلاقا، بنظر الجابري، التنازل عن الهوية و الخصوصية الثقافية بل على عكس ذلك من الضروري حمايتها. إذن، مستقبل المجتمعات العربية يجمع بين هاتين الحاجتين غير المتناقضتين بل المتلازمتين.

في الاخير ، يجعل محمد عابد الجابري التجانس بين الأزمنة الحضارية الثلاث و قفا على سعي هام يجب انجازه وهو إعادة بناء ثقافة الماضي في وعي المجتمعات العربية بشكل علمي و منهجي، و بعيدا عن الرداءة المستفحلة. في هذا السياق، يبدو ان المفكر المغربي وجد مبررات موضوعية للأجيال السابقة التي كتبت التاريخ الثقافي العربي بالشكل الذي كتبته به بالنظر إلى ضغوط العصور التي عاشوا فيها و بالنظر إلى الامكانيات العلمية و المنهجية التي توافرت لهم. و هذا يوحي ربما بأن المعاصرين من المفكرين العرب لا يمكنهم الاستنجاد بنفس الضغوط و الامكانات لتبرير اخفاقاتهم المتكررة.

ينتقل الجابري و ننتقل معه إلى محطة المثقف العربي و يثقل كاهله بمسؤوليات جسام ليس أقلها مستقبل الثقافة العربية.

الفقرة الخامسة:<< مستقبل الثقافة العربية يتوقف أولا و قبل كل شيء على مدى امتلاك المثقفين لإرادتهم، على مدى استقلالهم و مدى حرصهم، بل تفانيهم في الحفاظ لأنفسهم على موقعهم الطبيعي، الموقع الذي يقع خارج السلطة المستبدة و ينير الطريق للقوى الشعبية.[1]>>

الفقرة هذه تحدد بوضوح طبيعة المثقف المنوط به تأسيس ثقافة المستقبل بالمضمون الذي سبق و شرحناه. مثقف متحرر عن السلطة المستبدة من جهة و هذا هام و الأهم هو أنه يضطلع

[1] المرجع نفسه ، ص 47.

بدور تنويري تجاه القوى الشعبية. الجابري، بهذا الموقف، إنما يتوجس من ذلك المثقف التابع و المنصاع الذي قد يكلف بإعادة قراءة التراث و يكلف بمهام مد الجسور مع العلم و التقانة، فيفعل ذلك بآليات تحددها السلطة و بغايات ترتضيها لنفسها و لمصالحها. هذا إن حصل، سيشكل التفافا حول غايات ثقافة المستقبل كما يراها المفكر المغربي. و لعلنا بحاجة إلى فقرة أخرى حتى نحيط بالدور المتوقع من المثقف كما حدده محمد عابد الجابري.

الفقرة السادسة: << التخطيط في الأقطار العربية، لا يشمل إن وجد، مختلف مرافق الحياة في كليتها، بل هو يقتصر على جوانب منها، و في الغالب دونما فعالية. و هو إلى جانب ذلك تخطيط قاصر لأنه إذ يعتمد أسلوب الاسقاطات، اسقاط معطيات الحاضر على المستقبل، يعمل لا على التغيير و التجديد و إعادة البنينة، بل تكاد أهدافه تنحصر في إعادة إنتاج الحاضر بما فيه من نقائص و مفارقات: إعادة إنتاج القديم المتخلف و الجديد المترهل.[1]>>

أظهرت الفقرات السابقة الحاجة الملحة للتخطيط و استعمله الجابري كمفهوم رئيسي في تحديد العلاقة بين الأزمنة الحضارية.

و الفقرة الأخيرة و بتجسيرها مع الدور المتوقع من مثقف عربي متحرر من السلطة المستبدة و يتجه بفعله إلى القوى الشعبية، تحدد بأكثر دقة دور هذا المثقف: إن تأسيس ثقافة المستقبل ببعديها و التي تقع على عاتق المثقف، تتطلب مثقفا لا يعمل بالتخطيط القائم على الاسقاطات، و مثقفا لا يعيد إنتاج القديم المتخلف و الجديد المترهل. عملية التأسيس هذه تحتاج بالضرورة إلى مثقف يؤمن بالتخطيط القائم على التغيير و التجديد و إعادة البنينة.

نعرض في ما يلي مجموعة من الفقرات الواردة في كتاب برهان غليون، العرب و تحولات العالم، تلخص موقف المفكر السوري من الازمنة الحضارية الثلاث و كذا أدوار المثقف العربي.

الفقرة الأولى: << نحن لم نتجاوز فعليا جدلية الصراع بين تراث الماضي و تراث الحاضر، و بين نموذج الديمقراطية و نموذج الاستبداد، و نموذج الدولة الحديثة و الدولة الإمبراطورية القديمة. و لم

[1]المرجع نفسه ، ص 45.

ندخل بقوة و بشكل نهائي في جدلية النقاش و الصراع داخل الحداثة نفسها بين نماذجها المختلفة، أي في جدل الحاضر و الحاضر، و الحاضر و المستقبل، و المستقبل و المستقبل.[1]>>

الفقرة الثانية: << ازمة الحداثة التي أنتجت فكر ما بعد الحداثة في الغرب الصناعي التقني أنتجت في الشرق الهامشي و المتأخر ما أسميه فكر ما تحت الحداثة، أي نقد الحداثة من معايير الماضي و قيمه لا من معايير المستقبل و قيمه. هذه هي السمة التي تطبع تسعين بالمئة مما ينتجه الفكر العربي اليوم.[2]>>

الفقرة الثالثة:<< المشروع النهضوي كما يستخدم اليوم من قبل النخب العربية هو اجترار لحلم يغطي على الحاجة إلى بناء مشروع تغييري حقيقي على مستوى العالم العربي أو على مستوى أي قطر، و توفير الأدوات العقلية و السياسية و الثقافية لمثل هذا البناء. ولأنه كذلك، فقد بقي ميدان اجترار أيضا للشعارات نفسها و المبادئ القديمة ذاتها و لم يستطع أن يكون منطلقا لا لتفكير عربي فلسفي جديد و لا لحركة سياسية أو مدنية جديدة، و ظل بالعكس ملهاة لمن يطلق عليهم البعض احيانا ديناصورات العهد القديم[3].>>

الفقرة الرابعة:<< ليس هناك اخطر بالنسبة للتفكير الاجتماعي و السياسي و التفكير العلمي في العالم العربي من أن يعتبر الناس أن النظم الاجتماعية القائمة و المآزق و المطبات الاقتصادية و الاجتماعية و الأخلاقيات الثقافية و الازمات الفكرية، ليست سوى ثمرة بنية عقلية نشأت في القرن الثالث الهجري و لازالت تعيد إنتاجها كما هي و باستمرار.[4]>>

الفقرة الخامسة:<< نحن أقصد العرب الاحياء العاملين في سياق تاريخي و مجتمعي محدد، تقع علينا مسؤولية اكتشاف ماهي هذه العناصر و كيف نعيد استثمارها و في أي صيغة من الصيغ الكلية المجتمعية. و هذا يعني: أن المهم في النهاية ليس العنصر نفسه، حداثيا كان أم تراثيا، و لكن النسق الذي نستخدمه فيه. المهم هو مشروعنا نحن، أي ماذا نريد لليوم و للمستقبل.[5]>>

---

[1] برهان غليون ، العرب و تحولات العالم، المرجع السابق، ص 261

[2] الرجع نفسه ، ص 263

[3] الرجع نفسه ، ص 265

[4] الرجع نفسه ، ص 271

[5] المرجع نفسه ، ص 278.

تعليق و تحليل:

معروف عن المفكر السوري برهان غليون ميله الكبير إلى محاورة الثنائيات الكلاسيكية التي يشتهر بها الفكر العربي و التي منها الإسلام و الحداثة، الدين و الدولة، الديمقراطية و حقوق الإنسان، و هذه الثنائيات تجعل عدد الإشكاليات التي يشتغل بها الفكر العربي محدودا و يوحي عن عجز في توليد اشكاليات جديدة. من هذا المنطلق تتحدد نظرة برهان غليون إلى الازمنة الثلاث. ففي الفقرة الأولى، نعلم بان معالم الأزمنة الثلاث تستمد في الفكر العربي من خارج عالم الحداثة الذي لم يعشه العرب أصلا و لهذا السبب يشتغل الفكر العربي بثنائيات غير الثنائيات التي تشتغل بها الحداثة. و لهذا السبب، يوظف ماضي المجتمعات العربية لنقد الحداثة. و بذلك، و بالنظر إلى النسبة التي قدمها برهان غليون يمكن وصف الفكر العربي بأنه فكر ماضوي عاجز عن ولوج عالم الحداثة بغاية التغيير و التجديد(الفقرة الثانية).

يبين برهان غليون بعد ذلك في الفقرة الثالثة كيف يوظف الحاضر من أجل استرجاع مسارات تاريخية ماضية من خلال اطلاق مشاريع نهضوية تحاول ان تخفي حلمها بإعادة الماضي و هي بذلك تمنع أي سعي جاد لبناء مشروع تغييري حقيقي. و بالمقابل تحول الحاضر و من خلال هذه المشاريع إلى ملهاة يوظفها الذين يحنون إلى الماضي كيفما شاءوا.

و بعد ذلك و في الفقرة الرابعة، يبين برهان غليون كيف يتحول الماضي إلى نسق من المبررات يفسر كل ما ينتاب حاضر المجتمعات العربية و ينكر على هذه المجتمعات الحركية و التغيير و تبقى مثبتة في القرن الثالث الهجري. و قد انتقد برهان غليون بموقفه هذا أطروحة عابد الجابري التي وردت في كتابه " نقد العقل العربي " و رأى فيها سلاحا قد يوظف لتبرير الكثير من الاخفاقات الحالية.

و أخيرا يقترح برهان غليون في الفقرة الأخيرة المنهجية التي يجب أن تتبع في الحاضر لنحدد علاقتنا بالأزمنة الثلاث: يتجاوز برهان غليون طبيعة العناصر المكونة للحظة و يركز على وظيفة العنصر في النسق الذي يشمله. و بالتالي المهم بنظره هو ما يريده الأفراد في المجتمعات العربية لأنفسهم من مشاريع اليوم و مشاريع المستقبل. ومنه، لا يهم كثيرا التوصيفات المختلفة للأزمنة الثلاث التي يملكها الأفراد حولها، بل المهم فهم حركية التغيير و الإسهام فيها.

يرتبط موقف برهان غليون من الأزمنة الثلاث بموقفه من المثقف العربي و أدواره في الوقت الراهن، و الفقرات التالية تلقي الضوء على الاتجاهات التي يأخذها تصور المفكر السوري.

الفقرة الأولى: << أنا من الذين يعتقدون أنه كلما انخرط المثقفون في التفكير في الواقع المحلي من منطلقات كونية و إنسانية صار لديهم فرصة أكبر لكي يتميزوا و يضيفوا إلى المعرفة العالمية. فنحن نضيف بقدر ما نثري النقاشات العالمية بأفكار مشتركة لكنها نابعة من تجربتنا و معاناتنا في النظام العالمي الواحد.[1]>>

الفقرة الثانية:<< انا من الذين يعتقدون ان قوة الفكر ليست نابعة من الوصفات السريعة التي يقدمها و لكن من الأفاق التي يفتحها و الحوافز التي ينتجها لبعث التفكير عند الجميع و حث الآخرين على المشاركة فيه.[2]>>

الفقرة الثالثة:<< القطاع الاكبر من المثقفين أو المتعاطين بالثقافة في مجتمعنا لا يحب التفكير و لا يعرف المشاركة فيه للوصول إلى حلول متفق عليها، و إنما كل ما يطلبه هو التسليم، كما كان الامر بالنسبة للمؤمنين العامين، لإمام معصوم او مفكر ملهم.[3]>>

الفقرة الرابعة:<< أنا أعتقد أنني من ذلك النوع من المثقفين الذين يسعون إلى ربط الفكر بالممارسة و التفكير بالسياسة و يرفضون الفصل بينهما. و أعتقد أن التحليل العلمي بالنسبة لعالم اجتماع لا يمكن أن ينفصل في الوطن العربي اليوم، حتى لو أراد العالم ذلك، عن إعادة بناء الواقع. فنحن نتدخل في الواقع عندما نفكر فيه.[4]>>

الفقرات الثلاث تقترح مجموعة من العناصر المحددة لماهية المثقف في الوطن العربي و أدواره. يتقاطع برهان غليون و محمد عابد الجابري من حيث أنهما يشترطان في المثقف شرط التحرر من أي سلطة. حددها المفكر المغربي في السلطة المستبدة ووسع آفاقها برهان غليون لتشمل السلطة الدينية و السلطة الفكرية(إمام معصوم و مفكر ملهم).

---

[1] المرجع نفسه ، ص 264

[2] المرجع نفسه ، ص 275

[3] المرجع نفسه ، ص 275

[4] المرجع نفسه ، ص 276

هذا المثقف الحر، غير التابع و غير المنصاع إنما التفكير هو السلاح الذي من المفروض أن يملكه حتى لا يسقط في فخ التبعية(التسليم بعبارة غليون) ومهما كانت طبيعتها و لكن و لأن التفكير يكاد يكون مغيبا في الوطن العربي تحول إلى حالة من الاجترار للعناصر الماضوية.

إذن، المثقف بتقييم برهان غليون مثقف مفكر و دون ذلك تنتفي عنه صفة المثقف. يمارس بعد ذلك المثقف التفكير باتجاه مجتمعه أو مجتمعاته(تجاه المحلي بعبارة غليون) و لكن بالإسهام أيضا في التفكير الجماعي، الإنساني و العالمي، ففي ذك إثراء لتصوراته نحو الذات و نحو العالم. المثقف العربي المفكر، برأي برهان غليون، هو ذلك الشخص الذي يحاول باستمرار التخلص من قوقعة نقد الحداثة من خارج الحداثة و انطلاقا من قيم الماضي، مقبلا على المعرفة العالمية.

هذه المهمة التي يضطلع بها المثقف العربي المفكر إن أداها بما يجب أن يؤديها بها، بإمكانها أن تفكك تلك الحلول و الوصفات الجاهزة المهيمنة في الفكر العربي و التي تقترح نفسها بديلا أوحدا لفهم و تفسير المسارات التاريخية للمجتمعات العربية. و بالتالي، المثقف العربي ليس مطالبا باقتراح الحلول و الوصفات الجاهزة التي تحدد ماهية المجتمعات، و لكنه مطالب بتقديم تفكير يسمح للآخر بالتفاعل معه من خلال أطاريح متعددة و مختلفة.

و أخيرا، يركز برهان غليون على صفة أخرى تكتسي بنظره أهمية كبيرة و هي صفة الالتزام. عبر عن ذلك حينما أشار إلى ضرورة أن يربط المثقف بين مهمة التفكير و بين تحويل هذا التفكير إلى ممارسة هذا من جهة، و من جهة أخرى حينما ألح على الربط بين التفكير و السياسة.

صفة الالتزام إنما تنفي على المثقف حقه في التفكير المجرد و المنعزل و البعيد عن هموم الأفراد و ما يتجاذب المجتمعات العربية من حركية باطنية أو معلنة. من الضروري أن يبقى المثقف قريبا من هذا الواقع المتكلم حتى يمكنه التأثير فيه بعد ذلك.

لا يقف برهان غليون عند هذا الحد، بل يشترط على المثقف العربي المفكر شرطا آخر(القليل من المثقفين العرب يستطيعون ضمانه) هو أن ممارسة التفكير يجب أن يتم بمرجعية سياسية، أي تتوفر فيه هيكلة سياسية من شأنها أن تعطي لأفكاره قوة تطبيقية و ميدانية و تأثيرية على الأفراد و الجماعات و الهيئات الرسمية التي يخاطبها من خلال أفكاره.

2- اتجاه الاندماج في العصر الرقمي.

نعود إلى الأعمال الثرية للمفكرين المصريين السيد ياسين و نبيل علي لنرصد مجموعة من الفقرات التي تحدد تصوراتهما تجاه الأزمنة الحضارية الثلاث و أدوار المثقف في المجتمعات العربية، و يجب أن نعترف بأننا وجدنا صعوبة كبيرة في رصد هذه الفقرات التمثيلية نظرا لغزارة فكرهما و تفرعاته الكثيرة.

نشرع في عرض الفقرات الواردة في كتاب " إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة " للسيد ياسين و بعد ذلك نعرض الفقرات الواردة في كتاب نبيل علي " الثقافة العربية و عصر المعلومات ".

الفقرة الأولى:<< في تقديرنا ان الإعلام العربي يمكن أن يلعب دورا هاما في الدعوة إلى الدراسة العلمية لتراث الماضي بأنماطه المتنوعة، من خلال التأكيد على ضرورة ممارسة التأويل بمناهجه المتعددة حتى يتواءم النص التراثي . حتى ولو كان نصا دينيا . مع متغيرات العصر .

و من ناحية أخرى لا بد من اصطناع منهج علمي و نقدي في دراسة الحاضر العربي. و هذا المنهج لا بد أن يكون تكامليا لا يفصل بين السياسة و الاقتصاد و الاجتماع و الثقافة . ليس ذلك فقط . بل لا بد أن يكون منهجا نقديا، يركز على السلبيات، و يسمي الظواهر بأسمائها.

و يبقى ضرورة استشراف المستقبل العربي في ضوء قراءة دقيقة لتغيرات بنية المجتمع العالمي. و في هذا المجال لا بد من ترشيد الخطاب الثقافي العربي إزاء ظاهرة العولمة، و التي هي أبرز الظواهر و نحن في بداية الألفية الثالثة. و هذا الترشيد يقتضي عدم تبني المواقف المتطرفة من العولمة، و نعني القبول المطلق بغير تحفظات، أو الرفض الشامل بغير تحليل.[1]>>

الفقرة الثانية:<< يقصد بالهوية المتخيلة على وجه التحديد نزوع بعض الجماعات الإسلامية التي تتراوح اتجاهاتها بين الاعتدال و التطرف، إلى ابتداع هوية إسلامية متخيلة، يريدون من خلالها أن تحل محل الهويات العربية أو حتى الإسلامية المعتدلة. و أصحاب هذا التوجه ينطلقون من مسلمة بسيطة و إن كانت خطيرة، مبناها أن الماضي و ليس الحاضر ولا المستقبل ينبغي أن يكون هو

[1] السيد ياسين، إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة، المرجع السابق، ص 75.

المرجعية التي تحسم التوجهات و تحل المشكلات الراهنة، و بغض النظر عن النظريات المعاصرة، و الحلول العلمية.

الغرض المعلن ببساطة هو استرداد الفردوس المفقود، و يعنون به استعادة عصر الرسول(ص)، بكل ما فيه من قيم و عادات و توجهات.[1]>>

الفقرة الثالثة:<< ليست هناك دولة عربية صاغت مشروعا استشرافيا متكاملا حتى الآن، تتوافر فيه شروط الاستشراف الضرورية و التي تتمثل أساسا في البداية من تحليل السياق العالمي، و الدراسة النقدية للنظام الدولي الراهن، و صياغة السيناريوهات المتعددة الخاصة بالمستقبل.[2]>>

تعليق و تحليل.

الفقرات الثلاث أعلاه تعيد بعضا مما مر معنا في الاتجاه النقدي خاصة في قضية توظيف الماضي لفهم الحاضر واستشراف المستقبل. السيد ياسين يرى ضرورة إخضاع .ليس الماضي فحسب .بل الحاضر و المستقبل للدراسة العلمية الصارمة و المتزنة حتى لا يتحول الماضي إلى "الفردوس المفقود" عبثا حاولنا استرداده.

المجتمعات العربية مطالبة بأن تعيش العصر بما يمثله من ثورات كونية عرفت انفجارات معرفية و اتصالية و التغاضي عن ذلك باللجوء العاطفي إلى الماضي هو خروج عن العصر.

حاضر المجتمعات العربية حاضر رديء سماته التخلف و العجز عن الإبداع و الاستبداد و هذا كله مدعاة لمحاورة الذات و نقدها و تبيان أوجه القصور في التصورات و الممارسات. و عملية نقد الذات تعني قبل كل شيء و في ضوء السياق العالمي، ترشيد الاتجاهات إزاء العولمة و نبذ المغالاة في قبولها أو رفضها بدون تحليل و تمحيص.

لكن هذا المسعى يصطدم دائما بعائق كبير هو ازدراء المجتمعات العربية لبعد المستقبل و السيد ياسين يستشهد بغياب المشاريع الاستشرافية في جميع الدول العربية. هذا الأمر يؤكد مرة أخرى أن المجتمعات العربية تعيش حاضرها كفترة زمنية آنية و ليس كمحطة إقلاع للمستقبل.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 156

[2] المرجع نفسه ، ص 173

استنادا إلى هذه الأفكار المحورية، يحدد السيد ياسين ضمنيا في نفس الفقرات، ماهية المثقف العربي في السياق العالمي الحالي و الادوار المنوطة به. و إلى جانب هذه المضامين المبطنة، نعرض في ما يلي فقرات صريحة تحدد أدوار المثقف العربي.

الفقرة الأولى:<< ذلك لأننا نعيش في عصر الأنساق الفكرية المفتوحة، تماما كما نحيا في عصر السماوات المفتوحة بحكم ثورة الاتصالات. و نعني بذلك أن صانع القرار و المفكر أو الباحث عليه في النسق الفكري المفتوح أولا أن لا يبدأ من منطلقات أيديولوجية جامدة باعتبارها مسلمات، و لكن يحاول التأليف الخلاق بين متغيرات ما كان يظن من قبل أنه يمكن التأليف بينها، لأنها كانت في مناخ القرن العشرين تعد متناقضة.[1]>>

الفقرة الثانية:<< يمكن القول أن نخبة من الباحثين و المفكرين العرب تمثلوا بعمق التغيرات التي أحدثتها الثورة الاتصالية الكبرى في العالم، و أنتجوا عددا من الكتب الرصينة في الموضوع، و من أبرزهم الباحث المصري المرموق " نبيل علي ".[2]>>

الفقرة الثالثة:<< فهم انماط الثورة الكونية المثلثة الأبعاد السياسية و القيمية و المعرفية، مقدمة ضرورية لإنتاج نصوص قادرة على النفوذ إلى الوعي الاجتماعي، و مؤثرة على اتجاهات الجماهير، مما يسهم بشكل فعال في صياغة نسق جديد من القيم، يتفق مع المبادئ الجديدة للثورة الكونية.[3]>>

الفقرة الرابعة:<< و من هنا، كتابة النص المعاصر عليها أن تنطلق من إسار الدوائر المحلية إلى رحابة الآفاق العالمية في ضوء فهم دقيق لقواعد المنهج المقارن، و إدراك واضح أن حدود الخيال قد انفتحت إلى ما لا نهاية بعد أن ادت العولمة إلى إلغاء حدود المكان و قيود الزمان.[4]>>

لا يخفي السيد ياسين اعجابه الكبير بالمفكر المصري نبيل علي و الذي وصفه سابقا كما رأينا بفيلسوف المعلوماتية الأول في العالم العربي و يقدمه في الفقرة الثانية مع مجموعة أخرى من

---

[1] المرجع نفسه، ص 176

[2] المرجع نفسه، ص 233

[3] المرجع نفسه، ص 234

[4] المرجع نفسه، ص 234

الباحثين العرب كنموذج للمثقف العربي المعاصر الذي استوعب بشكل عميق التغيرات الهائلة التي أحدثتها ثورة الاتصالات. إذن، المثقف في المجتمعات العربية في الوقت الراهن مطالب أكثر من غيره بفهم هذه التغيرات في المقام الأول ثم الإسهام في هذه التغيرات محليا و عالميا ذلك أن الأنساق الفكرية المغلقة تلاشت لتحل محلها الأنساق الفكرية المفتوحة التي تشجع على الإبداع الخلاق الذي لا حدود له و الذي مهدت له العولمة كما يرى السيد ياسين.

المثقف في العالم العربي، برأي السيد ياسين، مثقف لا بد أن يضطلع بمهام التخلص من الأيديولوجيا و الإسهام في بناء الأنماط الثلاثة للثورة الكونية السياسية و القيمية و المعرفية في المجتمعات العربية مما يسمح بالتأثير على الوعي الاجتماعي فيها، و من مهامه أيضا الإسهام في المجهود الإنساني الشامل بعد أن تلاشت حدود الزمان و المكان.

الفقرات التالية تبين أوجه تقاطع تصور نبيل علي مع ما مر معنا من مواقف و خاصة ما يرتبط بفكر السيد ياسين.

الفقرة الأولى:<< يتركز معظم الحديث في تناول اسهاماتنا الثقافية و الحضارية على الماضي و إغفال شبه تام لحاضرنا الثقافي.[1]>>

الفقرة الثانية:<< منذ ما يربو عن قرن بأكمله، و فكرنا الثقافي يدور حول الأسئلة العقيمة ذاتها، مثل الأصالة و المعاصرة، المحلية و العالمية، ماذا انحدر إلينا من الماضي و ماذا وفد علينا من الغرب؟ لقد آن الأوان لتجاوز هذه البديهيات الثقافية، فما من ذي عقل يرفض أن نجمع بين أصالة هويتنا الحضارية و معاصرة حياتنا الراهنة، و ما من احد يقبل أن نقف تائهين نصطنع تلك الحيرة بين اللاتاريخ و اللاحاضر. لقد حسم غيرنا امره في مواجهة هذه الأسئلة المفتعلة رافضا الاقرار بتناقضها الذي يوحي بها ظاهر صيغتها.[2]>>

الفقرة الثالثة:<< إن التنظير الثقافي الغربي يشغل رصيده الفكري، و ناتج تجاربه الاجتماعية المتراكمة؛ من أجل الوصول إلى تكييف جديد لمنظومة المجتمع الحديث. على النقيض من ذلك،

[1] نبيل علي. الثقافة العربية و عصر المعلومات، المرجع السابق، ص 150

[2] المرجع نفسه، ص 151

نحن نشكو من فجوة تنظيرية تتسع يوما عن يوم تفصل بين أصولنا الثقافية وواقعنا الراهن، و بين تراث ماضينا و فكر حاضرنا.[1]>>

الفقرة الرابعة:<< إن التربية العربية المعاصرة في حيرة من أمرها، بين سلطان الماضي و ضغوط الحاضر و عولمة تربيته. و من الجدير ذكره هنا، أن مدرسنا، الحائر هو الآخر، لا ينقل إلى طلبته معرفته فقط، بل ينقل معها عقائده أيضا. إن على تربيتنا الحديثة أن تقطر تراثنا الديني و الروحي، تتمثله رحيقا شافيا لا أن تنقله بصورة ميكانيكية، و أن تمزجه صافيا نقيا، مع جوهر فكر عصر المعلومات و قيمه و مبادئه، و لا يرى الكاتب أي تناقض بينهما.[2]>>

تعليق و تحليل.

ظهرت في الفقرات الأربع مجموعة من الكلمات مشحونة بشحنات سلبية توحي للمرء إن عزلت عن سياقاتها بأن نبيل علي يحمل في كتاباته رصيدا من التشاؤم حيال تعامل المجتمعات العربية مع الازمنة الثلاث و حيال الفكر العربي الذي يمثل هذه العلاقة. نعتقد . على عكس هذا التصور . بأن كلمات: إغفال، الأسئلة العقيمة، البديهيات الثقافية، عقل يرفض، ، نقف تائهين، نصطنع تلك الحيرة، الأسئلة المفتعلة، نشكو من فجوة تنظيرية، تناقضها، في حيرة من أمرها، تناقض، الحائر هو الآخر، وظفت في الفقرات أعلاه لتعني عكس ما يدل عليه ظاهرها.

نبيل علي لا يرى تناقضا بين الاهتمام بالماضي و التراث المرتبط به و بين الاهتمام بالحاضر و ما يمثله من ضغوط على الأفراد و الجماعات و المجتمعات. لن يدخل الماضي، برأي نبيل علي، في تناقض مع الحاضر إن استحضرنا منه العناصر النقية(عملية تقطير) و اجتنبنا المسائل الخلافية(الرواسب بلغة التقطير)، و هذه عملية عقلية و فكرية و ليست عملية ميكانيكية، لا تدبر فيها و لا تمحيص. الحاضر هو عصر المعلومات، و هو عصر له جوهر و قيم و مبادئ، و حتمي أن يقع التوائم بينه و بين القيم و المبادئ التي استرددناها من ماضي المجتمعات العربية " بغربلة عقلانية هادفة" تمنع التصادم و الصدام. و بالتالي، دخول المجتمعات العربية عصر المعلومات هو التفاؤل بعينه، لكنه يبقى تفاؤل مشروط. المفكر المصري من خلال الفقرات أعلاه

[1] المرجع نفسه ، ص 152.

[2] المرجع نفسه ، ص 289

إنما يلخص دعوته إلى تجاوز مرحلة الوصف، و التي لا يختلف حولها اثنان، إلى مرحلة الفعل. إنه مضيعة للوقت و الجهد أن نكرر لأنفسنا بأن الماضي له سلطان علينا و أننا نعيش حيرة مستمرة و أننا نشبه التائهين و أننا سجناء لبديهيات ثقافية و أسئلة مفتعلة و عقيمة نادرا ما نخضعها للمساءلة لأن التفكير نادر لدينا هو الآخر... هذا الوصف ألفناه و نحفظ مضامينه عن ظهر قلب، لكن بدل أن يولد لدينا احباطا عاما، يجب ان يكون حافزا لتحسين أوضاعنا و لن تتحسن إلا إذا أخذنا بأسباب التطور و التقدم التي يوفرها عصر المعلومات لمن يملك الإرادة و الطموح و حسن التخطيط. و منه فإن المستقبل ليس مرحلة زمنية تلي مرحلة زمنية سابقة هي الحاضر بل أن المستقبل هو الحاضر المعيش و المتغير باستمرار و بوتيرة مذهلة. و هذا ما يفسر ربما غياب كلمة مستقبل في الفقرات الأربع و لا يحق لي أن أدعي بأن الكلمة غائبة في الكتاب برمته.

من الواضح و بالنظر إلى هذه البنية التصورية بأن المجتمعات العربية بحاجة ماسة إلى طيف من المثقفين يمتلكون مؤهلات و خصائص استثنائية حتى يضمنوا أداء مهمة التوفيق بين ثقافة عربية تحن إلى الماضي المفقود و بين متطلبات عصر لا يرحم الضعفاء. الفقرات التالية تكشف عن هوية الطيف الذي رشحه نبيل علي لهذه المهمة المعقدة.

الفقرة الأولى:<< عالم مغاير يعني بداهة مثقفا جديدا. و لم تكن هذه الحقيقة البسيطة صادقة قدر ما هي عليه الآن مع قدوم عصر المعلومات، عصر صناعة الثقافة و إعادة بناء المجتمعات.[1]>>

الفقرة الثانية:<< إن على التكنو مثقف العربي أن يكتسب القدرة على تفكيك هيكلية القوى الاجتماعية المسيطرة و هي تعمل في إطار الممارسات التفصيلية، و أن يستمر في قيامه بمهمة الناقد المناضل، لا يتحدث باسم جماهير بل يشاركهم حديثهم، و يكسبهم القدرة على التعبير، و يذكي فيهم روح النضال، و يخلصهم من الشعور بفقدان الثقة، و يلفت نظرهم إلى مواقع الضعف في هياكل القوى الاجتماعية و تناقضاتها. وما من سبيل أمام المثقف لتحقيق هذه الغايات أفضل من استغلال تكنولوجيا المعلومات ليجدد وسائله و تكتيكاته، و هو الأمر الذي يفرض على نخبتنا التقانية ان تشرع من فورها في إقامة علاقة وثيقة بينها و بين تكنولوجيا المعلومات و الاتصالات،

[1] المرجع نفسه، ص 59

و إلا تركتها نهبا لنخبة التكنوقراط، وما عرف عن هذه النخبة من قابلية الاستقطاب، ناهيك عن قصور رؤيتهم الثقافية و الاجتماعية.[1]>>

الفقـرة الثالثـة:<< اسـتيعاب الجوانـب الثقافيـة و الاجتماعيـة للمتغيـر المعلومـاتي، و هـو الهـدف الرئيسي من بحثنا الحالي. و عليه أن يسبق مثقف الحكومة في ذلك، و الذي . عادة . ما تستعين الحكومة في تأهيله بالخبراء الفنيين و هنا نقطة ضعفه.

- تجديد عدته المعرفية من نظرية الادب إلى نظرية المعلومات، و من اقتصاد الماكرو إلى البيولوجيا الجزئية، و من فلسفة العلم إلى الذكاء الاصطناعي و خائلية عوالم الأنترنت.
- اكتساب مهارات التواصل عبر الأنترنت و إجادة " إتيكيت " التحاور عن بعد.[2]>>

يجعلنا المفكر المصري من الفقرة الأولى نتوقع مثقفا عربيا من طبيعة خاصة يتسق و ينسجم مـع مرحلـة جديـدة تعيشـها البشـرية جمعـاء هـي عصـر المعلومـات. و لأن هـذا العصـر قـائم علـى التكنولوجيـا المعلوماتيـة، يشـترط علـى المثقـف العربـي أن يـربط علاقـة وثيقـة بهـا تجـاوزا للمرحلـة الراهنـة التـي تتسـم بضـعف هـذه العلاقـة أو بغيابهـا التـام. المثقـف العربـي المقبـل علـى عصـر المعلومات مطالب بكسر قوقعة الاختصاص، و من ثم تجديد معارفه التي تنهل من فروع معرفية و علمية متعددة و مختلفة. مثقف يتقن فن التواصل عبر شبكة الأنترنت لأن الثقافة العربية تحتاج إلى من يسوق عناصرها الانقى و الأقوى إلى عالم مفتوح تتنافس فيه الأطاريح و التصورات. و إحدى مهام المثقف العربي هي تخليص الثقافة العربية و العرب مما ارتبط بها و بهم من أحكام قيميـة قاسية و سلبية تلقفها مـن يجيد توظيـف الأنترنـت مـن خصـوم و أعـداء، للحـط مـن قيمـة الاسهامات الحضارية عبر العصور للحضارة العربية الإسلامية.

يختلف المثقف العربي المنشود برأي نبيل علي عن التكنوقراط و عن مثقف الحكومـة. المثقف الـذي يرشـحه نبيـل علـي لعصـر المعلومـات مثقـف لـيس لـه قابليـة الاسـتقطاب و يملـك عكـس التكنـوقراط، رؤيـة اجتماعيـة و ثقافيـة متينـة. و مـن جهـة أخـرى، يختلـف هـذا المثقـف عـن مثقـف الحكومـة مـن حيث أن تكوينـه و تجديد معارفه ليست رهنا علـى مساعدة الخبراء الفنيين الـذين لـن

---

[1] المرجع نفسه ، ص 63.

[2] المرجع نفسه ، ص 66

يمدوا المثقف اكثر من التأهيل الفني، في حين أن المثقف العربي المقبل على عصر المعلومات يحتاج إلى الأبعاد الثقافية و الاجتماعية التي تسبح في سياقاتها الجوانب الفنية.

3- الاتجاه القيمي في التجديد الثقافي.

برزت من خلال مناقشتنا للمفاهيم الرئيسية للدراسة كما ظهرت في تصور المفكر المغربي طه عبد الرحمن جملة من القضايا تتسق مع رؤيته للأزمنة الثلاث و أدوار المثقف. علمنا من خلال كتاب " الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري " لطه عبد الرحمن قضية محورية أولى تؤكد على أن قيم المجتمعات الإسلامية تنتمي إلى ما يسميه الثقافة المتصلة و يعني ان الإنسان المسلم في نسقه القيمي يجمع بين الماديات و الروحيات. على نقيض ذلك قيم المجتمعات الغربية تنتمي إلى ما يسميه الثقافة المنفصلة و يعني بذلك أن الإنسان الغربي في نسقه القيمي لا يؤمن إلا بالماديات و يرفض أن تكون الروحيات مرجعا للتفكير و الفعل.

تشتق قضية ثانية مما عرض أعلاه، و يبين طه عبد الرحمن أسباب التوتر أو التصادم او الخصومة بين الثقافتين و يرجعها إلى سعي الثقافة المنفصلة إلى إفساد الثقافة المتصلة بأساليب مختلفة تنوس بين الاستعمار المباشر للمجتمعات العربية و الإسلامية و بين عمليات التفكيك من الداخل و الإغواء المتنوع بحسب تعبير عبد الوهاب المسيري بعد انتقال هذه المجتمعات إلى مرحلة الاستقلال.

درء المفاسد التي يصدرها العالم الغربي تجاه العالم الإسلامي هي القضية المحورية الثالثة التي نالت نصيبا قويا من الاهتمام و التحليل. و تقوم هذه العملية أولا على تحديد هذه المفاسد و مواجهتها بما يناسب ما تمثل من مخاطر. و ثانيا، على إعادة تقديم تعريف جديد للثقافة يستمد من رحم الثقافة المتصلة. و أخيرا، يسمح هذا التعريف بإرساء قواعد للتفكير و المبادرة، رأينا فيها استراتيجية، و سماها طه عبد الرحمن التثقيف، و يقصد بها جملة هادفة من الترتيبات و العمليات التي تسمح للمجتمعات الإسلامية بنقل فضاء المواجهة مع الغرب إلى المجتمعات الغربية ذاتها بغاية محاصرة المفاسد في بيئتها من جهة، و تسويق المضامين العربية الإسلامية الحقيقية و الصادقة في ذلك الفضاء دون وسائط أسهمت عبر التاريخ في تشويه صورة الإسلام و المسلمين، من جهة أخرى.

هذه المرجعية الفكرية حددت بتوجهاتها، تصور المفكر المغربي تجاه الأزمنة الثلاث و تجاه أدوار المثقف، و الفقرات التالية تبين ذلك.

الفقرة الأولى:<< هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها؟ و يزداد هذا السؤال إلحاحا متى علم أن زمان هذه الامة ليس كمثله زمان، إذا لا ينحصر في زمن البعثة النبوية، و لا في الفترة التي استغرقتها حضارتها، و إنما يمتد إلى زماننا هذا بل إلى كل زمان يأتي من بعده، فمعروف ان الدين الذي أنشأ هذه الأمة و سواها هو الدين الخاتم، وكل دين يبقي الزمان زمانه إلى أن ينسخ بدين غيره، و الإسلام دين ناسخ و غير منسوخ.[1]>>

الفقرة الثانية:<< و هكذا، فإن الامة المؤمنة المجاهدة، و هي تتخلق بالإخلاص للقدوس، تظهر في حاضرها اكثر مما تظهر في مستقبلها، و تظهر في مستقبلها أكثر مما تظهر في ماضيها، و لما كان الحاضر على ضربين: زمني و سرمدي، كان تظاهرها بحاضرها السرمدي الذي يصلها بالقدسي اكثر من ظهورها في حاضرها الزمني، فإذن، الأصل في اتصال ديمومة الأمة هو تظاهرها بالحاضر السرمدي مع تقدم ظهورها في المستقبل على ظهورها في الماضي.[2]>>

الفقرة الثالثة:<< الزمان يقترن بوجود العالم، بحيث تكون للزمان بداية و نهاية، و متى أردنا وصف هذين الطرفين الزمانيين . أي البداية و النهاية . من غير أن يخرج عن مجال إرادة القدسي، وجدنا أنفسنا نستمسك بمقولة الزمان، فنعتبر ما سبق بداية الزمان بمثابة ماض لم يكن العالم فيه موجودا كما نعتبر ما يتبع نهاية الزمان بمثابة مستقبل يغدو فيه العالم معدوما، ومعلوم أن القدسي دبر شأن هذا العالم في هذا الماضي الخارج عن الزمان، فجعله أمرا مقدرا كما دبره في هذا المستقبل الخارج عن الزمان فجعله بعثا محققا.[3]>>

تعليق و تحليل.

توحي الفقرات الثلاث بتعقيدات جمة للمرء غير المتعود على فكر طه عبد الرحمن لسببين اثنين: الفلسفة هي العلم الذي يكتب فيه المفكر المغربي و بالتالي قد تبرر التعقيدات تلك بالسياق

[1] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المرجع السابق، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص 279.

[3] المرجع نفسه، ص 277

المعرفي. و في السياق الثاني، طه عبد الرحمن كغيره من المفكرين العرب، مثل محمد عابد الجابري، حسن حنفي، محمد أركون... حاملين لمشروع فكري قوامه جهاز مفاهيمي خاص لا يتكرر مع الآخرين. و بالتالي، المقبل على فكر طه عبد الرحمن مطالب بصبر و فطنة تعلمانه التعود على ذلك الجهاز المفاهيمي[1].

من الواضح ان المضامين التي يسقطها المفكر المغربي على الازمنة الثلاث تختلف بصورة كاملة عن المضامين التي مرت معنا و التي سنراها لاحقا. أسلفنا و قلنا أن تمييزه بين الثقافة المتصلة و الثقافة المنفصلة ينعكس على تحليله للأزمنة الثلاث: الماضي، الحاضر و المستقبل عندما ترجع إلى مرجعية الثقافة المنفصلة تعني ما تعنيه حسب موقع من يتعامل معها. و حينما ترجع إلى الثقافة المتصلة لا تقبل مضامين إلا المضامين التي حددها القدسي.

و عليه، فإن مضامين الازمنة الثلاث مضامين ثابتة و تفلت من تأويلات البشر. و من ثم يقترح طه عبد الرحمن رؤية بديلة للزمان: الماضي القدسي(الأزلية) يقابل الماضي الزمني، و الحاضر القدسي (السرمدية) يقابل الحاضر الزمني، و المستقبل القدسي(الأبدية) يقابل المستقبل الزمني.

و في ما يلي مجموعة من الفقرات تستحضر المثقف في المجتمعات الإسلامية لنقف على أوجه التجسير القائمة بين تصور طه عبد الرحمن للزمان و أدوار المثقف كما يراها.

الفقرة الأولى:<< هذا المفهوم(و يقصد به مفهوم الثقافة الجديد) يمكن من أن نسلك في هذا التصدي مسالك لا ينحصر تأثيرها في البلاد الإسلامية، معززا لوجود الأمة و مجددا هويتها، بل يتعداها إلى غيرها من بقاع العالم، وخاصة تلك التي توجد فيها أسباب التصدع الذي أصاب ثقافتنا و التي يحتاج فيها الناس إلى تقويم في الأفكار أو الأعمال، وهذا يعني بالذات أنه يتعين ألا نقف .

---

[1] يحدد في الصفحة 274 مثلا مفهومي " الظهور " و "التظاهر" على النحو التالي:
الظهور هو حضور الذات بكليتها، جسما و روحا، في الماضي الزمني أو الحاضر الزمني أو المستقبل الزمني[...] بينما المراد بالتظاهر هو حضور الذات بجزئها الروحي في الماضي القدسي الذي هو الازلية أو الحاضر القدسي الذي هو السرمدية أو المستقبل القدسي الذي هو الأبدية.

كما نفعل من قبل . عند حد إعادة تثقيف أنفسنا، متداركين ما فاتنا، بل أيضا أن نباشر تثقيف الواقع الكوني نفسه كما باشر أهله تثقيفنا من قبل و مازالوا يفعلون.[1]>>

الفقرة الثانية:<< كما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين، و نحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، لا من جهة الاطلاع على أسباب المعرفة فحسب، بل أيضا من جهة تقوية العمل التعارفي الذي يرجع إليه كمال التخلق، فكذا ينبغي أن نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نحوجهم إلى هذا التحصيل متى واصلنا تملك أسبابهم وتوسلنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت على اختياراتهم الحضارية.[2]>>

الفقرة الثالثة:<< هذا التثقيف لا يمكن ان يتوصل إلى تحقيق هذا الهدف إلا إذا أعد نفسه تمام الإعداد في باب نقد الثقافة الكونية؛ و معلوم أن مثل هذا النقد يقتضي المعرفة بجزئيات و مضامين هذه الثقافة المنفصلة و بدقائق الانفصال فيها، أشكالا و أطوارا و أبعادا، كما يقتضي التوسل في ذلك بأقوى مناهج التحليل و المقارنة و الاستدلال التي هي قوام العقل الملكي، مسنودة إلى وسائل النظر الموسعة التي هي قوام العقل الملكوتي، و متى توفر هذا الإعداد الثقافي اللازم، أمكن الوقوف على مختلف الآفات و المساوئ و الزلات التي وقعت فيها هذه الثقافة، عبر تاريخها كما أمكن استكشاف مواطن الضعف في مضامينها و مكامن الخلل في تركيباتها.[3]>>

الفقرات الثلاث تتحدث عن المثقف المسلم دون ذكره ككلمة. بالمقابل، يظهر ضمير المتكلم "نحن" و الذي يفيد معنى الجماعة المتجانسة المتحدة في المهام و الغايات. ضمير المتكلم "نحن" يذيب مفهوم المثقف و لا يمنحه معنى إلا بارتباطه بالجماعة فكرا وممارسة. هذا التصور للمثقف الجماعي مستمد من تصور قبلي لعملية درء المفاسد و عملية التثقيف و عملية تجديد مفهوم الثقافة: إنها عمليات منوطة بالجماعة أو الجماعات و ليس بالأفراد لأن . و هذا مهم جدا . الغايات من هذه العمليات الثلاث عظيمة جدا و سامية و حضارية لا يقدر على بلوغها و تجسيدها إلا التفكير الجماعي و الفعل الجماعي. إذن، و بالنظر إلى هذا التصور، يظهر طه عبد الرحمن من خلال أعماله الفكرية، نفسه مفكرا و مثقفا ضمن العديد من المفكرين العرب و المسلمين الذين

---

[1] المرجع نفسه، ص 87

[2] المرجع نفسه ، ص 89.

[3] المرجع نفسه، ص 92

انخرطوا في ديناميكية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية و الإسلامية، بالرغم من أن مشروعه الفكري يؤهله لإبراز نفسه كرائد لهذه الديناميكية. هذا التصور الخاص للمفكر و المثقف الذائب في " النحن" قد يتعارض مثلا مع التصور الذي يجذب المفكر المثقف نحو " الأنا" كما يظهر في كتابات برهان غليون و عبد الوهاب المسيري على سبيل المثال.

المثقف الجماعي لا يوجه فكره و أعماله نحو داخل المجتمعات الإسلامية فحسب، و لكن أساسا يتجه بمجهوده الثقافي نحو الخارج ليس فقط لدرء مصادر المفاسد الأربع(و هذا أشرنا إليه في أكثر من موضع) و لكن(و هذا أمر نكتشفه من خلال الفقرة الأولى) لتثقيف مجتمعات تعاني نفس أشكال التصدع التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية. و عليه، يتقاطع هذا التصور لدور المثقف الجماعي من خلال الفقرات الثلاث أعلاه مع مبدأ نشر رسالة الإسلام في العالم. المثقف الجماعي يظهر بمظهر الذي وضع في حالة هجوم دائم و ينكر على نفسه أن يرضى بدور دفاعي. الحالة الهجومية هذه ارتبطت بها مجموعة من التكيكات المعرفية و المنهجية و النفسية حتى، تجتمع لدى المثقف الجماعي فيوظفها تجاه العالم الغربي بشكل يجعل الإنسان الغربي يقتنع بأن العرب و المسلمين يملكون من المؤهلات و الحنكة ما يسمح " بأن يذيقوا الإنسان الغربي من نفس الكأس التي أجبروا على الشرب منها ظلما لعقود كثيرة".

لكن، المثقف الجماعي المهاجم يحتاج إلى إعداد قوي يضمن بقاءه في الحالة الهجومية على الدوام، و هذا الإعداد يمر حتما عبر جسر معرفة الخصم أو العدو معرفة حقة. الثقافة المنفصلة وما تجسده من مضامين فاسدة هي خصم و عدو المثقف الجماعي بالخصائص التي حددها لها طه عبد الرحمن. معرفة الثقافة المنفصلة تعني ممارسة النقد بحقها بالاستناد إلى الأساليب المنهجية و المعرفية البشرية و تدعيمها بمرجعيات روحية. ممارسة النقد ستكشف الخلل الكامن عند العدو و لا شك أنه يغلفه أو يخفيه، و ستكشف مواطن الضعف عنده و التي إذا عرف المثقف الجماعي كيف يحي مواجعها، عرف بالتأكيد الأبواب الهادية إلى النصر.

هذه الاستراتيجية . بمقاربتنا . هي استراتيجية مضادة يعتمدها المثقف الجماعي لمواجهة استراتيجية الآخر التي تتقاطع مع الاستراتيجية المضادة من حيث تحين الفرص و تصيد مواطن الضعف و لحظات الغفلة عند الخصم.

و عليه، تبرز صفة أخرى للمثقف الجماعي هي صفة الاستراتيجي. غايات التثقيف على ضخامة مراميها تحتاج بالتأكيد إلى ثلة من المفكرين و المثقفين العرب و المسلمين يملكون فكرا وقادا ينير السبل و الطرائق لتحويل مشاريعهم الفكرية إلى ممارسات واقعية تحدث التأثير المنشود محليا و كونيا، و الجمع بين الفكرة و التطبيق و النتيجة من صميم الفكر الاستراتيجي.

4- الاتجاه المعرفي في التجديد الثقافي.

بينت مناقشتنا للمفاهيم المحورية للدراسة في سياق الاتجاه المعرفي جملة من القضايا نسترجعها في هذا المحور بتركيز كبير بغاية تجسيرها مع تصورات بعض المفكرين ممن رشحتهم أفكارهم و مواقفهم النظرية لأن يدرجوا تحت خانة هذا الاتجاه.

مر معنا زكي الميلاد و نعود إليه مجددا لنكتشف أوجه تعامله مع الأزمنة الثلاث، أضافة إلى الاهتمام بمفكر آخر لم يظهر سالفا هو محمد محفوظ.

الاتجاه المعرفي في التجديد الثقافي، اتجاه يطمح إلى بناء معرفة عربية إسلامية تهتدي بالرصيد الذي يمتلكه العرب و المسلمون، و المدافعون عن هذا الاتجاه ينحون تجاه تحقيق إنجاز هذه الغاية برزانة و توازن في الكثير من الوضعيات و الممارسات و توجههم الشراسة و العاطفة في وضعيات و ممارسات أخرى.

بناء المعرفة المتأصلة حسب هؤلاء يمر أولا عبر اخضاع كل المفاهيم و المصطلحات المنتشرة في العالم العربي و الإسلامي للنقد و المساءلة لأنها مفاهيم و مصطلحات ينتجها الغرب لبسط نفوذه و سلطانه حتى ينشأ التبعية أو يضمن استمرارها إن كانت موجودة. طروحات هؤلاء تؤكد من جهة أن تلك المفاهيم لا تصلح للبيئة العربية و الإسلامية، و من جهة أخرى تؤكد أن المجتمعات العربية و الإسلامية بنت عبر مساراتها التاريخية أنساقا مفاهيمية تضاهي الأنساق و المفاهيم الغربية قوة و تأثيرا.

من الواضح ان هذا المسعى و بالضرورة يتجاوز نقد المفاهيم الغربية إلى إخضاع النظريات التي تسوق لهذه المفاهيم، للمساءلة هي الأخرى.

و في هذا السياق، تستقطب النظريات التي تهتم بالثقافة(مفهوما و دراسة) انشغال الكثير من المفكرين العرب و المسلمين. و من ثم أقبلوا على تفكيكها و إعادة قراءتها على ضوء واقع المجتمعات العربية و الإسلامية و اقترحوا بدائل لها يرونها أقرب من التراث العربي و الإسلامي. و قد نالت العلوم الاجتماعية و الإنسانية نصيبا كبيرا من النقد و التحليل و خلصت المواقف إلى ضرورة تكييفها بما يسمح لها بالبقاء وفية في مضامينها و توجهاتها و آليات عملها، لأسس و مقومات الثقافة العربية و الإسلامية.

لكن التوجهات التي ترتبط بالاتجاه المعرفي لا تمثل دعوة إلى الانغلاق و التقوقع حول الذات بل دعوة لمواجهة العصر من موقع الثقة بالرصيد التاريخي الذي يحمي من الذوبان في الآخر نسبيا أو بشكل مطلق.

الفقرات التالية تبين أوجه التمفصل بين التوجهات المعروضة أعلاه و القضيتين اللتين نتناولهما بالتحليل، الأزمنة الحضارية الثلاث و أدوار المثقف.

الفقرة الأولى:<< ولعل النزعة من أبرز الملامح الفكرية التي ميزت هذا الجيل، ميله الواضح لنزعة التجديد في الفكر الإسلامي، النزع التي بقي و مازال مسكونا بها، و ذلك لقربه و تناغمه مع الاتجاهات الحديثة و المعاصرة في الفكر الإسلامي، التي تبرز حيوية الإسلام و قدرته على مواكبة العصر، و الاستجابة لحاجات و مقتضيات المجتمع المعاصر، و تأكيد المنحى و المسلك الحضاري، و تبني نهج التواصل و الانفتاح و التنوير، و التخلي عن التشبث بالماضي، و الانغلاق على التراث، و الانقطاع عن المعارف الإنسانية الحديثة.[1]>>

الفقرة الثانية:<< تكمن أهمية و فاعلية ما أنجزه الجيل الجديد من المثقفين و المفكرين الإسلاميين في مجال تجديد الفكر الإسلامي، في كونه جاء متصلا و متواترا، بالشكل الذي حقق تراكما مهما على المستوى الكمي ، حيث توالت و تواصلت الكتابات و المؤلفات منذ تسعينات القرن الماضي، و مازالت متوالية الصدور و لم تنقطع، و يبدو أنها لن تنقطع أو تتوقف.[2]>>

---

[1] زكي الميلاد، الإسلام و التجديد، المرجع السابق، ص 216.

[2] المرجع نفسه، ص 219

الفقرة الثالثة:<< هذه الكتابات و المؤلفات لا تعبر، و لا ينبغي أن تعبر بالضرورة عن القراءة النهائية أو المكتملة حول هذا الموضوع. بمعنى أن لا يكتفي هؤلاء بالقراءة التي قدموها بوصفها قراءة نهائية و مكتملة، لأن الحاجة إلى تجديد هذه القراءة، و مراجعتها و إعادة النظر فيها، ستظل تظهر و تتأكد باستمرار مع تراكم المعرفة و الخبرة، و أننا سنظل بحاجة دائمة و مستمرة إلى تجديد هذه القراءة و تطورها و تراكمها.[1]>>

الفقرة الرابعة:<< كانت أمام الفكر الإسلامي المعاصر، مهمة مزدوجة بعد صدمة الحادي عشر من سبتمبر، واحدة تتعلق بالداخل و منبعثة من الذات، و الثانية متعلقة بالخارج و منبعثة من الآخر الغربي. و تتصل طبيعة هذه المهمة المزدوجة، بالدفاع عن صورة الإسلام من التشوه النابع من الداخل و من التحريف النابع من الخارج. فبعد تلك الاحداث هيمنت صورة مشوهة أظهرت و كأن الإسلام في صدام مع العالم، و كما لو أن العنف هو طبيعة الإسلام الذاتية، و أنه بات يشكل مصدر تهديد للحضارة و المدنية، أو أنه لا ينسجم و يتناغم مع الحضارة المدنية، و لا يمتلك القدرة على التكيف أو التعايش مع الآخر المتعدد و المختلف.[2]>>

الفقرة الخامسة:<< إن فلسفة الثقافة هي سبيلنا إلى الاستقلال الثقافي . الاستقلال الذي لا يمكن بدونه أن ننهض حضاريا، لأن الحضارة لا تنهض إلا بثقافتها، و من داخل تراثها، و بعجلة تاريخها، و على أساس الانتظام في هويتها. وهنا لا يعني القطيعة أو الانقطاع عن الثقافات الأخرى، أو عن التراث الإنساني، و إنما على أساس التواصل مع هذه الثقافات، و الانفتاح على التراث الإنساني، دون أن نغفل عن أن الحضارات لا تنهض و تتقدم بثقافة من خارجها، أو بتراث غيرها.[3]>>

تعليق و تحليل.

جاءت أفكار زكي الميلاد في الفقرات أعلاه متسقة مع جملة التصورات التي عرضناها بشأن قضايا التجديد الثقافي في محور تحديد المفاهيم و التي أعدنا تلخيصها في هذا المحور، أفكار و

---

[1] المرجع نفسه ، ص 220

[2] المرجع نفسه ، ص 235

[3] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، المرجع السابق، ص 251

تصورات تصر على حتمية مواكبة العصر و التخلي عن التشبث بالماضي الذي يمنع المجتمعات العربية و الإسلامية من التطور. لكن الماضي الذي يجب إعادة قراءته حتى لا يأسر الإنسان العربي و الإنسان المسلم.

الفقرات أعلاه تحمل شحنة محترمة من التفاؤل حينما لامست أدوار و مهام المثقفين و المفكرين العرب و المسلمين الذين عملوا من خلال مؤلفاتهم الغزيرة و المتواصلة على مواجهة ما شاب الإسلام و المسلمين من صورة مشوهة نابعة من داخل المجتمعات العربية و الإسلامية أولا ثم تعاظمت و تكاثرت بتوجيه مقصود من الغرب. تكمن بالتالي، إحدى مهام المثقف العربي و المثقف المسلم في العمل الدؤوب الذي بدأ و الذي يجب أن يستمر في مخاطبة داخل هذه المجتمعات و خارجها، خطاب يجمع بين الفكر و الممارسة بحثا عن التأثير الإيجابي و هذا الجهد مآله الديمومة لأن " التجديد من دواعي التجديد". إذن، المثقف مدعو إلى ضمان تراكم معرفي قوي يستهدف إخراج الفكر العربي و الإسلامي من الانغلاق و جذبه إلى فضاءات المعرفة الإنسانية الحديثة متبعا في ذلك نهج التواصل و الانفتاح و التنوير.

إضافة إلى مهمة الإسهام في التراكم المعرفي الموجه نحو الذات والآخر، المثقف مدعو إلى استعمال العقل في النظريات الكبرى و بالخصوص تلك التي اهتمت بالثقافة، يبتغي من ذلك بناء فلسفة ثقافية تؤدي إلى مرحلة الاستقلال الثقافي. مسار طويل ممكن اعتماده، يشترط التوفيق بين خصوصيات المجتمعات العربية و الإسلامية و خصوصيات العصر و في آخر مطاف الاستقلال الثقافي يضمنه الانتماء إلى الثقافة الأم و ليس إلى الثقافة الوافدة.

- **تصور محمد محفوظ.**

نعتمد في اقترابنا من تصور المفكر محمد محفوظ على كتابه " الحضور و المثاقفة: المثقف العربي و تحديات العولمة " الكتاب الذي تضمن جملة من القضايا المتواترة في حقل الفكر العربي[1]. و أدرج محمد محفوظ في قائمة المفكرين المدافعين عن المعرفة كوسيلة لتحقيق التجديد

---

[1] محمد محفوظ: الحضور و المثاقفة: المثقف العربي و تحديات العولمة. المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000.

الثقافي، للحضور الكثيف لمقومات و عناصر بناء المعارف في عصر يقوم عليها و لا يستأنس إلا بها.

الفقرة الأولى:<< إن استمرار حالة العجز في الجسم العربي و الإسلامي يهدد مصير الأمة، و يجعل مستقبلها رهن إرادة الآخرين الذين لن يألوا جهدا في سبيل إرضاخ الامة و تعزيز هيمنتهم و سيطرتهم عليها. و في هذه الحقبة التي أخذت فيها تقنيات الهيمنة و وسائل السيطرة طابعا كونيا، في إطار العولمة الحضارية و التقنية، تصبح إرادة الآخرين فاعلة مادامت قوانا شائخة، و مادام عجزنا ساريا في أوصال الجسم العربي الإسلامي.[1]>>

الفقرة الثانية: << المثقف العربي هو الذي يباشر عملية الاستيعاب و التعميم لثقافة الغد المنظورة...لهذا فإننا بحاجة إلى المزيد من الجهد العلمي و المعرفي لإحداث نقلة نوعية في حياة المثقف العربي، حتى يتمكن من ولوج المستقبل بخطى حثيثة و أدوار جوهرية يقوم بها. و إن أحداث التاريخ المختلفة تكشف حيوية و فاعلية دور المثقف في صنع المستقبل المنسجم و التطلعات المشروعة. و ينبغي التأكيد في هذا المجال على أن التطور التقني و التكنولوجي الهائل الذي تعيشه البشرية جمعاء يوفر للنخب المثقفة أدوارا و مهمات جديدة كذلك هو(أي التطور في الاتصال و المعلوماتية) يهدد المثقف كنخبة بالاضمحلال و الكمون لأصحاب المهن التقنية و التكنولوجية أو ما يسمون بالتكنوقراط. لهذا فإن هذا الواقع الموضوعي يحفز المثقف، فردا و نخبة إلى بلورة دور علمي و ثقافي تقوم به النخبة، يؤهلها لولوج المستقبل باقتدار و جدارة.[2]>>

الفقرة الثالثة: << ستبقى الخطوة الأولى لضمان المستقبل الثقافي لأمتنا العربية و الإسلامية هي توطيد أواصر الفعل الثقافي مع حاجات العصر و متطلباته. فكلما كانت الثقافة في سياق اجتماعي متحرك، كلما كانت ناصية المستقبل في متناول ذلك المجتمع[3]>>

الفقرة الرابعة: << المثقف اليوم، و من أجل أن لا يلهث أمام التحولات و التطورات الدولية دون المسك بمنطقها و بوصلة اتجاهها، من الأهمية بمكان أن يتسلح بالرؤية المستقبلية لما لها من

[1] المرجع نفسه، ص 83
[2] المرجع نفسه، ص 88
[3] المرجع نفسه، ص 92

تأثير مباشر على عملية الفهم و الإدراك لتطورات العصر و أحداثه. لهذا فإن بوابة دخول المثقف العربي العصر، و التفاعل مع قضاياه و أحداثه، تمر عبر الرؤية المستقبلية لأنها توفر للمثقف المعرفة الكاملة بحركة الحاضر و اموره و متطلبات المستقبل المنشود.[1]>>

و الجدير بالذكر ان المستقبل ليس قدرا مقدرا، بل هو وليد الجهود و الطاقات التي تبذل في الحاضر. فمستقبلنا رهن بنا و بالأفعال التي نقوم بها في راهننا... و حينما نتخلى عن المشاركة في بناء الحاضر، هذا يعني التخلي عن بناء المستقبل و فق متطلباتنا و شروطنا التاريخية الحضارية. مما يعني أننا اوكلنا إلى الغير صنع مستقبلنا و فق شروطه و متطلباته الاستراتيجية و الحضارية.[2]>>

الفقرة الخامسة:<< المثقف هو الذي يمارس نشاطا نظريا أو فكريا أو عمليا أو جميع هذه المفردات، فالنشاط الفكري و الإنتاج المعرفي هما العمود الفقري في تحديد مفهوم المثقف في المجالين العربي و الإسلامي.[3]>>

الفقرة السادسة:<< المثقف مطالب بأن يتجاوز كل الحدود الواعية و غير الواعية على فعاليته الفكرية، حتى يتمكن من ممارسة دوره الإبداعي. فالإبداع انتقال المثقف من حالة الانفعال و اللهاث الفوضوي على المنجز الثقافي و المعرفي، إلى الفعل و المشاركة في الإنتاج الثقافي و الإنساني.[4]>>

تعليق و تحليل.

يلاحظ على نص محمد محفوظ ثراء لغويا يتيح التحليل سواء كان هذا النص مختصرا أو واسعا. و هكذا نكتشف مثلا مجموعة من الصفات ترتبط بالمجتمعات العربية و الإسلامية و صفات ترتبط بالمجتمعات الغربية. المجموعة الأولى وصفت بالعجز، القوى الشائخة، مهددة، راضخة. أما المجموعة الثانية فوصفت بالمهيمنة، و المتغطرسة و الفاعلة.

---

[1] المرجع نفسه، ص 101.

[2] المرجع نفسه، 101.

[3] المرجع نفسه، ص 20

[4] المرجع نفسه، ص 31

تكاد تتقاطع كل الفقرات أعلاه حول قضية محورية: المجتمعات العربية محتم عليها أن تتجه نحو المستقبل إن أرادت أن تتخلص من التهديد المزدوج الذي يتربص بها، عجزها المزمن و طموح الغرب أن يحتفظ بها كفضاء تابع. و من أقوى الصفات التي أسقطها المفكر على المستقبل هو كونه نتيجة لمسار، العرب و المسلمون مسؤولون عنه بما يبذلونه من جهد و عطاء. و بالتالي، فإن المستقبل ليس زمن فحسب، و لكنه زمن يصطبغ بمضامين تبدأ عملية تحديد طبيعتها في الحاضر. فالمستقبل بالنسبة للمجتمعات العربية و الإسلامية هو حاضر نوعي ممتد في الزمن.

و من بين القضايا المصيرية التي يجب الاستثمار فيها حتى نضمن هذا الحاضر النوعي الممتد في الزمن، قضية الثقافة و التي لا يراها محمد محفوظ إلا في سياق اجتماعي متحرك و فاعل. هذه النقطة بالذات لها أهمية قصوى لأنها توحي بموقف يجادل المواقف التي تتعامل مع الثقافة كإرث ثابت يتجاوز السياقات التاريخية و يبقى على ثباته بالرغم من التغير و التحول الذي يحدث من حوله. الثقافة المنظور إليها في سياق ديناميكي تمد الجسور مع روح العصر، و على النقيض من ذلك، الثقافة المنظور إليها كرصيد ثابت تبعد المجتمعات العربية و الإسلامية عنه.

و عليه، تتحول الثقافة الديناميكية عند محمد محفوظ إلى وسيلة لبلوغ غايات محددة هي ضمان المستقبل الثقافي. هنا، يجب أن نشير إلى أن زكي الميلاد لا يقل شيئا مغايرا لما قاله محمد محفوظ. زكي الميلاد حدد غاية مثلى هي الاستقلال الثقافي و محمد محفوظ يحدد غاية بلوغ المستقبل الثقافي المتحرر من سطوة العالم الغربي و وسائل هيمنته.

يجتمع بعد حتمية توجه المجتمعات العربية و الإسلامية نحو المستقبل و بعد الحاضر المتسم بديناميكية الثقافة المتحاورة مع العصر ليشكلا سياقا يتحرك فيه المثقف العربي. الفقرة الخامسة تحدد الدور المعرفي للمثقف. مثقف يتسلح بالإبداع كوسيلة لأنها تنقله من حالة الانفعال إلى الفعل، و الفعل هو الإسهام في بناء المستقبل الثقافي في المجتمعات العربية و الإسلامية. المثقف العربي المتجه نحو المستقبل بدافعية الثقافة الديناميكية يستلهم من التطور العلمي و التكنولوجي الطاغي في العالم، و إنه إن لم يفعل ترك فراغا كبيرا يصادره التكنوقراط، خطر حذرنا منه المفكر المصري نبيل علي.

الجدير بالذكر أن محمد محفوظ في كتابه المذكور آنفا يتأرجح بين توظيف مفهوم المثقف و بين توظيف ضمير المتكلم " نحن " للإشارة إلى المثقف كجماعة، و قد سبق و إن وقفنا عند دلالات توظيف " نحن " في تحديد أدوار المثقف. و عليه، فإن الغايات التي حددها محمد محفوظ هي غايات يضطلع بها المثقف في حالته المفردة و في حالته الجمعية.

5- الاتجاه الحضاري في التجديد الثقافي.

الاتجاه الحضاري كما مر معنا في محور تحديد المفاهيم، اتجاه يضع لنفسه بناء الإنسان العربي و المسلم غاية لفكره و تطبيقاته، و يوظف في ذلك التربية كأسلوب ووسيلة لبلوغها. ناقشنا سابقا أفكار عميد التربويين في العالم العربي، المفكر المصري حامد عمار و إضافة إلى المفكر الجزائري الطيب برغوث. نعود إليهما في هذا المحور لنبين أوجه التلاقي بين ما سبق من قضايا وتصورات المفكرين حول الأزمنة الحضارية الثلاث و أدوار المثقف.

الفقرة الأولى:<< من مخاطر التصور للخصوصية اعتبارها من المعطيات الثابتة، التي تتوقف عند مفاهيم الماضي و أعرافه و موضوعاته و حلوله، و كثيرا ما نتوهم أننا نتحرك مع العالم، في حين أن حركتنا لا تعدو " محلك سر " مشدودين إلى زعم الحفاظ على الخصوصية. و إذا تحركنا تظل أوجهنا و أعيننا لا ترى إلا ما كانت تراه، و كثيرا ما نحاول أن نخطو إلى الأمام، لكن وجوهنا و أعيننا تظل متجهة نحو الوراء. و مما لا شك فيه أن مفهوم الخصوصية مرتبط بالنمو و التميز. و يغدو المطلوب هو تنمية الخصوصية و إثراءها لا جمودها و إفقارها، تجديدها لا مجرد تمجيدها، و تشجيع ابداعاتها المطردة لا القناعة باجترار راهنها و إعادة إنتاج علاقاتها و مواضعاتها الماضية.[1]>>

الفقرة الثانية:<< إذا ما تخلخل النسيج الاجتماعي في قدراته على التجديد الذاتي، و في التعامل بروح النقد و الوعي مع التيارات الكونية، فلن ينفعنا سوق و لا عولمة، و لن يرحمنا أي ماض، و لن يشفع لنا أي مستقبل من التهميش في مسيرة عالم اليوم و الغد. و ليكن شعارنا تعريب ما اتخذه

[1] حامد عمار، مواجهة العولمة في التعليم و الثقافة. المرجع السابق، ص 40

المثل الصيني(فليخدم كل ما هو عالمي كل ما عربي)، و تلك مسؤولية قومية تقع على عاتق الأطراف العربية كافة في تعاونها، على مختلف الأصعدة التعليمية، و مؤسساتها المجتمعية.[1]>>

الفقرة الثالثة:<< لقد أصبحت المعرفة قوة، كما كانت القوة معرفة و من ثم لم يعد دخولنا و اقتحامنا لعصر المعلومات مجرد خيار، بل غدا ضرورة ملحة، إذ أن المفارقة جلية بين أن نتهيأ لدخوله، و أن نتركه يدخل علينا من خارجنا مكتفين بالانبهار بإمكاناته و استهلاك منتجاته، و ما يمكن أن تحدثه من آثار سلبية.[2]>>

الفقرة الرابعة:<< نحن إزاء تيار متدفق من المعلومات ليس لتراكم رصيده نهاية. و في هذا السياق، فإن العلاقات التفاعلية بين مطالب كل من التنمية و التعليم، تفرض علينا توظيف موارد المعلوماتية و آلياتها و خصائصها، من أجل التطوير و التجديد لكل من المتغيرين. و الحاصل أنه يمكن توظيف موارد المعلوماتية إما لتجاوز الواقع، تطويرا و إعادة للبناء كما يمكن توظيفها تبريرا و ترسيخا للأوضاع الراهنة، و معاودة إنتاج قيمها و مؤسساتها و علاقاتها، حتى و إن بدت في أشكال جديدة دون أن يتغير مضمونها و توجهاتها، و يصبح التطوير وهما من قبيل صب الزيت القديم في قنان جديدة.[3]>>

الفقرة الخامسة:<< افتقدنا إلى حد كبير الملكة النقدية و السعي الجماعي و الثقة بالنفس و بقدراتنا الذاتية؛ من أجل التعامل مع متغيرات هذا الزمان الثقافي الكوني، و الذي يفرض نفسه علينا لنضرب في توجهاته. و مع أنه لا مناص لنا من التفاعل و التحسب لموجاته، و لا فكاك من حتمية التلاطم معها، لكن مسؤوليتنا تقع في تحديد ماذا نصنعه نحن، لا ماذا يصنعه غيرنا فينا، و في بذل الجهد تكييفا، و متابعة ومواجهة، و قبولا، و مدافعة تلك الموجات، ضمانا للمناعة و البقاء و التجدد و النماء.[4]>>

لفقرة السادسة:<< إذا كان الإنسان هو محور التنمية التي تستهدف تنمية طاقاته و استمتاعه بحقوقه، فإن الإنسان في الوقت ذاته في الوقت ذاته هو محور التنمية و فاعلها و منظمها و

[1] المرجع نفسه، ص 126

[2] المرجع نفسه، ص 37

[3] المرجع نفسه، ص 43

[4] المرجع نفسه، ص 120.

سائسها و مطورها و مجددها، و مبدع سياسات و إجراءات بديلة لتغيير نمط تلك التنمية و معدلات انجازها الحالية. و هكذا يقع الإنسان هدفا و وسيلة لجهود التنمية و سياساتها، فهي تنمية الإنسان ذاته، و تنمية في الإنسان، و من أجله، و من خلاله، متواصلة عبر الأجيال.[1]>>

تعليق و تحليل

نعيد اكتشاف مع حامد عمار جملة من الصفات لصيقة بالمجتمعات العربية يمكن إدراجها تحت عنوان بارز هو " العجز العربي". لكن المفكر المصري المتخصص في التربية، يضيف إلى ما ذكره الكثير صفات أخرى مثل الانبهار، التوهم، التمويه. المجتمعات العربية منبهرة بالتدفق اللانهائي للمعلومات و هي مقبلة باستمرار على استهلاك المنتجات المعلوماتية و قد شغلتها حالة الانبهار هذه على التفكير في منهجية الإسهام في هذا التدفق بدلا من البقاء في وضعية المتفرج السلبي. و بطبيعة الحال، هناك من العرب من ينكر سلبيته و يؤكد أنه يتحرك صوب عصر المعلومات وهو على ثقة بما يفكر و يفعل. المجتمعات العربية برأي حامد عمار، تعيش وهم التحرك نحو المستقبل لسبب وحيد هو أنها تتحرك إلى الأمام و هي مشدودة إلى الماضي الذي لن يرحمها إن أخفقت في محاولة الاندماج في مسيرة عالم اليوم و الغد.

يحذر حامد عمار من خطر ثالث يتربص بالمجتمعات العربية و هو توظيف موارد المعلوماتية ليس بغاية التجديد و التطوير على مستوى التنمية و التعليم، و لكن توظف بغاية إعادة إنتاج الواقع الرديء لهذه المجتمعات و بكل ما يحمله من مؤشرات ضعف و تخلخل و غياب الآفاق.

الخلاص برأي المفكر يكمن في التنمية التي تتخذ من الإنسان محورا لها. إنسان مفعم بالروح النقدية، دائم المبادرة و الثقة بالنفس موجه ممارسته الفردية و الجماعية. هذه المقاربة القائمة على بناء إنسان قادر على التعامل مع متغيرات الزمان الثقافي الكوني الراهن ترمي إلى إعادة بناء المجتمعات العربية بغاية تحمل مسؤولية صنع حاضرها ومستقبلها وإن لم تكن تريد أن تخاطر فسيضعهما لها الآخرون.

[1] المرجع نفسه، ص 94.

يدعم حامد عمار حججه باللجوء إلى تقنيات لغوية مختلفة تدل على غزارة معرفية . وهذا أمر مشهود له به . فيعطي أفكاره أساسا متينا. استحضر الشعار و وظفه لتحديد طبيعة العلاقة التي يجب أن تؤسس بين العرب و العصر. و ضرب مثال الزيت القديم و القنان الجديدة ليحذر من استراتيجيات التمويه المنتشرة في المجتمعات العربية و التي هي من النفوذ بحيث أنها قادرة على تحريف الغايات من توظيف المعلوماتية. واستعمل الصورة المجازية حينما وصف وهم المجتمعات العربية التي تدعي التحرك إلى الأمام و هي في حقيقة الأمر تزداد تشبثا بالماضي في كل خطوة تخطوها نحو المستقبل.

يحضر في الفقرات عنصر آخر برز في الاتجاهات الأخرة التي ناقشناها في هذا المحور، وهو توظيف ضمير المتكلم " نحن " و معروف عن حامد عمار . و بهامش خطأ ضئيل . ندرة حديثه عن نفسه سواء في كتبه أو مقالاته و أمثلة توظيف " نحن " هي: نتوهم، نتحرك، حركتنا، تحركنا، وجوهنا، أعيننا، نحاول، نخطو، ينفعنا، يرحمنا، يشفع لنا، دخولنا، اقتحامنا، نتهيأ، نتركه، نحن إزاء، تفرض علينا، افتقدنا، نصنعه نحن.

من الواضح بعد هذا التحليل ان حامد عمار يحدد جملة من الادوار و المهام للمثقف العربي، حتى و إن غاب مفهوم المثقف في الفقرات المختارة.

المثقف العربي مطالب أساسا بأن يجعل ولوج عصر المعلومات بالنسبة للمجتمعات العربية ضرورة ملحة.، و ينبذ الموقف الذي يرى في هذا الولوج مجرد خيار. و هذا السعي من طرف المثقف العربي يجب أن يكون صادقا غير قائم على التمويه و أن يكون حقيقيا غير قائم على الوهم. لكن سعي المثقف مشروط بالتنمية في الإنسان، كوسيلة و غاية، خاصة في مستوى التعليم كرافد محوري تستند إليه المجتمعات العربية في منعها التبعية و في اقتحامها للعالم الثقافي الكوني.

و المهمة الثانية التي تبرز في الفقرات و الموكلة للمثقف العربي هي ضرورة احداث تغييرات على المستوى الفكري و التطبيقي لمسألة الخصوصية. الخصوصية موضوع متحرك و متفاعل و متغير و ليس موضوعا ثابتا يجب حمايته و المحافظة عليه.

- **تـصور الطيب برغوث.**

يتسق تصور الطيب برغوث حيال الأزمنة الحضارية الثلاث مع الكثير من المفكرين العرب و المسلمين باختلاف الاتجاهات الفكرية التي يمثلونها، التصور الذي يتخذ من الإنسان محورا له، من خلال الاهتمام الاستثنائي للتربية بمعناها الواسع و ليس بمعناها التعليمي فحسب. الإنسان الحضاري بنظر الطيب برغوث على مستوى العالم الإسلامي هو الإنسان الذي يصبو دائما إلى إعادة إحياء عناصر الحضارة الإسلامية و الدخول بها في معترك عصر يؤمن أشد ما يؤمن بالماديات على حساب الروحيات. إنسان محمل برسالة يجب نشرها في داخل المجتمعات العربية و خارجها على ضوء قوانين روحية امدت الحضارة الإسلامية منذ القدم القوة و النفوذ.

الفقرة الأولى:<< الشرط الأساس الأول في الفعل التجديدي، هو وصل الحاضر بالماضي وصلا واعيا، عن طريق استيعاب ثوابت الخبرة الذاتية للأمة و تمثل روحها و استصحابها إلى الحاضر، و إدماجها في العصر باستمرار.[1]>>

الفقرة الثانية:<< يتحتم عليها(الأمة) التواصل البصير مع ثقافة العصر و حضارته؛ استفادة من معطياته و خبراته، و فهما لاتجاهاته و مجالات و آليات الصراع فيه، و ارتقاء إلى مستوى التفاعل الواعي معه أو الفعل الإيجابي فيه كل ما أمكن ذلك.[2]>>

الفقرة الثالثة:<< ينبغي أن يظل(وصل الحاضر بالمستقبل) حاضرا في الفعل التغييري للأمة باستمرار، باعتباره يمثل جانب الطموح و الأمل، و التوقان إلى الأحسن و الأهم و الأفضل و الأكمل... الذي من دونه يفقد الفعل التجديدي أهم أركانه و شروط نجاحه، لأنه بغياب البعد المستقبلي فيه، يدخل في الحلقة الدوامية الاجترارية المفرغة، التي تتحرك به في المكان، في الوقت الذي يتحرك فيه المكان من حوله.[3]>>

---

[1] الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية التدافع و التجديد، المرجع السابق، ص 182.

[2] المرجع نفسه، ص 83

[3] المرجع نفسه، ص 184.

تعليق و تحليل.

أدرج الطيب برغوث الفقرات أعلاه في سياق مناقشته لشروط تحقيق الفعل التجديدي في المجتمعات الإسلامية و بين أن هذا الفعل يستمد أسسه و فرص تجسيده من عمليات الربط الواجب إقامتها بين الازمنة الحضارية الثلاث و منه يفهم بأن قراءة مضامين الفعل التجديدي تتم بالاستناد إلى طبيعة العلاقة القائمة بين هذه الازمنة أو التي يسقطها الفكر عليها.

ما يسترعي الاهتمام أولا في الفقرات أعلاه هو بروز الماضي كرصيد يجب استرجاعه و المستقبل كأمر يجب التحضير له.. حركة الفعل التجديدي و بالتالي السياق التاريخي لها، حركة نكوص نحو الماضي ثم تعود إلى الحاضر بزاد يمكنها من عملية التحضير للتوجه نحو المستقبل.

تبرز من رحم هذه الحركة(النكوص نحو الماضي و العودة منه للتوجه نحو المستقبل) حركة فرعية تتم في سياقها إرساء علاقات بين الحاضر و الحاضر. حاضر المجتمعات الإسلامية(هو مزيج بين حاضر معيش و ماض مسترجع) و حاضر العصر الذي تتقاسمه المجتمعات الإسلامية مع باقي المجتمعات .

التصور المتضمن في الفقرات الثلاث حيال الأزمنة الحضارية، يأتي مسنودا بنسق من المبررات يستحضرها المفكر ليس بحجة التوضيح و التفسير و لكن أساسا بغاية إقامة الحجة المعرفية: النكوص نحو الماضي مبرره نقل الخبرة الذاتية للمجتمعات الإسلامية و إدماجها باستمرار في العصر. التواصل مع العصر حتمي و مبرر حتميته الاستفادة منه و فهمه و التفاعل الإيجابي معه. حضور البعد المستقبلي في الفعل التجديدي، حضور محوري و مبرر ذلك أن غيابه يعني ان الفعل التجديدي يؤسس على اجترار ما هو موجود أصلا و بذلك تنتفي عنه صفة التجديد.

الملاحظ أيضا ان هذا التصور يطرح غاية سامية يجب تحقيقها هو الوصول إلى مرحلة تنتشر فيها مقومات و صفت بالأحسن و الأفضل و الأهم و الأكمل. و اخيرا ترتبط هذه الحركية و الغاية المحددة الواجب بلوغها بجهد تقوم به الامة. هنا يجب أن نشير إلى الحضور المكثف لمفهوم الامة ليس فقط في عملي الطيب برغوث الحاضران في الدراسة، و لكن يبدو في جميع أعماله الفكرية و

هو بذلك يتقاطع مع طه عبد الرحمن في مسألة التمييز بين المجتمع و الأمة، و يتقاطع أيضا مع زكي الميلاد في هذه القضية المحورية التي تحدد التوجهات الفكرية لكل عمل فكري.[1]

6- الاتجاه الحداثي في التجديد الثقافي.

تحتل قضية الازمنة الثلاث في الاتجاه الحداثي موقعا محوريا في الكثير من الاعمال الفكرية لمن يمثلون أطروحات هذا الاتجاه. و بعيدا عن التكرار الممل، نعود إلى أفكار جابر عصفور و تركي الحمد و الذي تبين و من خلال مناقشتنا لأفكارهما، بأنهما يضعان العلاقة بين الأزمنة الثلاث في سياق تصادمي على العكس ما يفعل مثلا الاتجاه القيمي و الاتجاه المعرفي و الاتجاه الحضاري. ندرج في هذا المحور مجوعة من الفقرات تبرز الطبيعة التصادمية التي تجمع الازمنة الثلاث.

- **جابر عصفور.**

الفقرة الأولى:<< اما الثقافة الماضوية فهي ثقافة منغلقة على نفسها، تجعل من الماضي إطارها الأوحد في القيمة، بمعنى أنها لا تستحسن أو تستقبح شيئا إلا إذا كان له نظير قبيح أو حسن في الماضي، و في الوقت نفسه، لا تقبل في حاضرها أي جديد إلا إذا كان له شبه في الماضي، و لذلك فهي ثقافة تمضي إلى الأمام و وجهها في قفاها، كما وصف المرحوم أحمد أمين هذا النوع من الثقافات.[2]>>

الفقرة الثانية:<< الثقافة المتهوسة بالماضي تلجأ إليه(الانغلاق)عادة، أو في أغلب الأحوال على الأقل، حماية لها من احتمالات الحاضر المقلقة، أو تحديات المستقبل المخيفة.[3]>>

الفقرة الثالثة:<< ما اكثر البكاء على الماضي و الحنين إليه في هذه الثقافة، حتى في مجال مأثوراتها الشعبية.[4]>>

---

[1] يعرف طه عبد الرحمن الأمة على انها المجتمع الذي يؤمن أفرادها . و كذا جماعاته . بأنهم أصحاب رسالة أخلاقية لا يحدها مكانهم و لا زمانهم، و أنهم يتحملون، جيل بعد جيل، مسؤولية تخليق المجتمعات الاخرى على وفقها. أنظر إلى: طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المرجع السابق، ص 135.

[2] جابر عصفور، المرجع السابق، ص 8

[3] المرجع نفسه ، ص 9

[4] المرجع نفسه ، ص 8

الفقرة الرابعة: << المستقبل شيء غامض يبعث على الخوف من تأمله في هذه الثقافة التي تجد راحتها و مراحها في استعادة ماضيها، درسا و تأملا و تحقيقا.[1]>>

الفقرة الخامسة:<< كل ما يومئ إلى المستقبل ينطوي على المخاطرة و لا تخلو من المغامرة. و كل جديد بدعة متحركة في هذه الثقافة، ما ظل لا سند له، و لا شبيه و لا أصل يقاس عليه في الماضي.[2]>>

الفقرة السادسة:<< ثقافة المستقبل، الثقافة المفتوحة واثقة من قدرتها الخلاقة على الإضافة، متطلعة دائما إلى مستقبلها بما لا يقلل أبدا باعتزازها باللحظات و الإنجازات المضيئة في ماضيها أو تراثها.[3]>>

الفقرة السابعة:<< المستقبل الذي يتحدانا بوعوده و رعوده يفرض علينا إعادة النظر في سردياتنا الكبرى، ومشروعاتنا الشمولية، و شعارتنا المكررة و خرائطنا العقلية القديمة، كما يفرض علينا مراجعة الانظمة السياسية التي لا تزال تحكمنا على امتداد الوطن العربي و الاعراف الاجتماعية السلبية التي لا تزال تعرقل خطانا.[4]>>

تعليق و تحليل:

الفقرات الثلاث تعود بنا في الكثير مما احتوته من عناصر إلى التمييز الذي اقترحه جابر عصفور بين الثقافة الماضوية و الثقافة المستقبلية(و قد ناقشنا مضامينها في محور تحديد المفاهيم) و جعل منهما ثقافتين متصادمتين بحكم التصادم الحاصل بين مضامين الماضي و المستقبل عندهما.

المفكر و الناقد المصري يقدم مجموعة من الصفات يرى أن المؤمنين و العاملين بالثقافة الماضوية يلصقونها بالماضي و المستقبل: الماضي هو الإطار الأصلح لفهم الحاضر، البكاء على

---

[1] المرجع نفسه ، ص 8

[2] المرجع نفسه ، ص 9

[3] المرجع نفسه ، ص 10

[4] المرجع نفسه ، ص 211

الماضـي و الحنـين إليـه، الماضــي المنغلـق، المسـتقبل غـامض و مخيـف، المسـتقبل ينطـوي علـى مخاطرة و مغامرة.

هذه الصفات مجتمعة تجسد التصـادم بين الزمنين و اعتقدنا أنـه تصـادم مطلق لولا العنصـر الجديـد الـذي تضـمنته الفقـرة السادسـة و الـذي جعـل منـه تصـادما نسـبيا: الـذين يؤمنـون بالثقافـة المستقبلية لا يرفضون بالمطلق ماضي المجتمعات العربية. لكن هذا الموقف لا يمثل اعترافا بهذا الماضي، بل لا يتجاوز الاعتزاز به. لكن الاعتزاز بماذا؟ الاعتزاز بلحظات مضيئة.

جابر عصفور ينظر إلى فترات زمنية ماضية بكل ما حملته بمنظار تجزيئي و اختصر هذه الفترات إلى لحظات. و كلمة مضيئة توحي بأنها لحظات تمثل استثناءات في السواد او الظلام الكامل الذي لف ماضي المجتمعات العربية.

ينفرد جابر عصفور بذكر المستقبل بصفة لم يذكرها العاملون بثقافة الماضي و هي التحدي. و يقرن هذه الصفة باستحضار ضمير المتكلم " نحن " و بالتالي قد نفهم أن مضامين التحدي المرتبط بالمستقبل تتطلب فئة مثقفة في مستوى هذا التحدي. و لا غرابة أن تنسب هذه الفئة إلى الثقافة المستقبلية، و بطبيعة الحال المتحدث بصيغة الجمع يسمح لجابر عصفور بإدراج نفسه ضمن هذه الفئة.

أدوار المثـقف.

مهدت الفقرة السابعة إلى ما يجب ان تكون عليه أدوار المثقف العربي و المهام المثقلة بالمسؤولية بالنظر إلى مضامين المشروع الذي يضطلع به، برأي جابر عصفور. الفقرة السابعة رفعت سقف هذه المهام و جعلتها في مستوى التحدي الذي يمثله المستقبل. في ما يلي نعرض مجموعة أخرى من الفقرات تسلط الضوء على مهام و أدوار المثقف العربي كما يراها جابر عصفور.

الفقرة الأولى:<< ذلك وضع يفرض على المثقف العربي المحدث ما ليس مفروضا على نظيره في العالم المتقدم، فهو مثقف مقدور عليه أن ينظر بعشرات الأعين و يسمع بمئات الآذان، و محكوم عليه أن يعاني التفكير على مستويات متعددة في مجالات متباعدة في وقت واحد، و مكتوب عليه

بحكم تاريخه الخاص التوتر بين أقصى شروط التقدم التي يراها و يسمع عنها و أقسى شروط التخلف التي يعيشها و يحاول الخلاص منها، باحثا عن أفق جديد للإبداع الذاتي الذي يحقق له اكتمال هويته في عالم متغير، عالم يذوب فيه كل ما هو صلب و يتبخر في الهواء.[1]>>

الفقرة الثانية:<< ما احوجنا، اليوم، إلى استعادة الحيوية التي ترتبت على التسليم بحق الاختلاف، و رسوخ أدبيات الحوار لدى الاجيال الليبرالية، سواء في الجامعات أو في الحياة الثقافية. و الخطوة الأولى لتحقيق ذلك هي تأكيد حق الاختلاف على مستوى الممارسة الفعلية لا الكلمات أو الشعارات.[2]>>

الفقرة الثالثة:<< ما أكثر ضحايا الزمن و الذاكرة الثقافية الجمعية، سواء في انتقائياتها أو في تقلبها ما بين أقصى درجات الإهمال و النسيان و أقصى درجات التذكر و العناية. و ما بين الأولى و الثانية، تضيع النظرة الموضوعية إلى الماضي في ذاكرة الأجيال اللاحقة، و تتزايد ثغرات ذاكرة الأمة، و ذلك بكل ما يؤدي إلى آثار سلبية، يمكن أن تكون وخيمة في ضررها. و يحدث ذلك في لحظات التاريخ التي تستدعي استدعاء شخصيات لا بد أن يكون لها حضورها، المتجدد اللازم لهذا الزمن اللاحق أو ذاك، خصوصا حين يغدو هذا الحضور المستعاد علاجا لالتباس أو مقاومة لأزمة مدمرة، أو ترياقا يحمي من خطر لا يخلو من تهديد و وعيد بكوارث محتملة.[3]>>

الفقرة الرابعة:<< كلما قرأت او سمعت عن ما يتردد هذه الأيام عن التنمية الاقتصادية أو السياسية، أو غيرها من المجالات المهيمنة وحدها على الفكر التقليدي، تبادر إلى ذهني على الفور الاهمية القصوى للثقافة في المجتمعات العربية بوجه عام، و المجتمعات النامية بوجه خاص، و ذلك من منطلق إدراكي للأدوار التي تقوم بها الثقافة في صياغة القيم الأساسية التي تصون سلامة المجتمع و تماسكه من ناحية، و تشيع فيه وعي الإبداع الذي يدفعه إلى التقدم في كل مجال من ناحية ثانية، مؤكدا فيه الاعتزاز بخصوصيته المحلية التي لا تتناقض مع إنسانيته التي تجعل منه وريثا للحضارات البشرية و ثقافاتها و مسهما فيها بالقدر نفسه.[4]>>

---

[1] المرجع نفسه، ص 63

[2] المرجع نفسه، ص 98.

[3] المرجع نفسه، 100

[4] المرجع نفسه ، ص 137.

تستدعي الفقرات الأربع أعلاه مجموعة من الملاحظات:

أولا: نكتشف في الفقرة الأولى هوية ذلك المثقف العربي الذي أثقل كاهله جابر عصفور في الفقرة السابعة الخاصة بمحور الأزمنة، بمسؤوليات جسام تسموا بضخامتها إلى مستوى التحدي الذي يمثله المستقبل، و هذا المثقف هو مثقف عربي محدث.

ثانيا: التوصيف الذي قدمه جابر عصفور في الفقرة الأولى للمثقف المحدث يقدمه كإنسان استثنائي يملك قدرات و مؤهلات يفتقرها الآخرون(لا شك أن جابر عصفور يملك توصيفات أخرى لأشكال أخرى من المثقفين) و بالتالي يمكن أن نستخلص أن المثقفين المحدثين . و بالنظر إلى قدراتهم . يمثلون أقلية مهما كثر عددهم.

ثالثا: الوقوف مليا عند بعض العبارات التي وردت في الفقرة الأولى توحي سطحيا بأن المثقف المحدث " يساق إلى ساحة المعركة بدون رغبة منه " و لكن في حقيقة الامر هذه العبارات تزيد من قيمته ومكانته في فضاء مجتمعات عربية تفتقر إلى من يخوض التحديات إلا من المثقفين المحدثين. هذه هي وظيفة عبارات: المثقف مقدور عليه، المثقف محكوم عليه، المثقف مكتوب عليه.

رابعا: و عليه تتحدد إحدى مهام المثقف المحدث و هي الحضور المكثف في كل المجالات الإبداعية و الاهتمام بشتى القضايا، و هذا لن يمثل برأي جابر عصفور تشرذما معرفيا و لا تشتتا عقليا، بل على النقيض من ذلك، يمثل إسهاما كبيرا في بناء هويته في عالم متغير له من التأثير بحيث أنه يذيب أكثر الأمور صلابة.

خامسا: يستحضر جابر عصفور الضمير الجمعي " نحن" في الفقرة الثانية و يستحضر ضمير المتكلم المفرد في الفقرة الرابعة و هذا في اعتقادنا له دلالته. وظف ضمير الجمع في الفقرة المعنية ليتحدث باسم اتجاه فكري كان قويا في مصر و في الكثير من المجتمعات العربية، و استحضره للدعوة إلى ممارسة مهمة محددة هي إرساء قواعد حق الاختلاف. حق من الحقوق المنتشرة ماضيا و عرف تراجعا كبيرا. و بالتالي، المثقف المحدث منوطة به مهمة استعادة هذه الفضيلة و الحق و من ثم ممارسة هذا الحق و اخيرا حمايته و المحافظة عليه.

أما ضمير المتكلم المفرد، فيؤدي في الفقرة المعنية وظيفة إبراز كاتب الفقرة كإنسان مهموم بالدور الذي يجب أن تضطلع به الثقافة في مسارات التنمية. موقف يريده جابر عصفور موقفا نادرا في زخم الاطروحات المتداولة. هذه الفقرة إنما تتحدث عن جابر عصفور المثقف المحدث الذي يدعو المثقفين الآخرين المحدثين إلى الاضطلاع بمهمة فرض الثقافة كمحور للتنمية من خلال الاسهامات الفكرية ذات التوجه التطبيقي.

سادسا: يحظر عنصر استعادة الماضي في الفقرة الثانية و الثالثة و هذا الامر يتيح تفسيران: جابر عصفور ينكر على المتهوسين بالماضي حقهم بالرجوع إلى الماضي في حين لا يرى حرجا في دعوته لاستعادة ما ضاع و المتمثل في حق الاختلاف و استعادة فكر شخصيات لامعة أسهمت إيجابا في ماضي المجتمعات العربية، هذا الفكر إن استحضر كفيل بأن يحل الكثير من المعضلات الراهنة. هذا التفسير الأول، أما التفسير الثاني، فربما يذهب تجاه ما وصفه جاير عصفور بعبارة " اعتزازنا باللحظات و الإنجازات المضيئة في ماضيها أو تراثها "، و بالتالي يمكن النظر إلى الفترة التاريخية التي انتشر فيها حق الاختلاف " كلحظة مضيئة " و بالمثل يمكن أن ننظر إلى إسهامات تلك الشخصيات التي لفها النسيان.

سابعا: أدوار و مهام المثقف المحدث جاءت في فقرات مبنية حول مجموعة من المبررات تمد هذه المهام وضوحا وشرعية: اكتمال هوية المثقف المحدث هو مبرر المسؤوليات الكبيرة و الكثيرة الملقاة على عاتقه؛ إرساء قواعد حق الاختلاف مبرره استعادة تلك الحيوية التي اتسمت بها الجامعات و الحياة الثقافية؛ علاج و مواجهة المعضلات الراهنة مبرره استعادة من تنكرت لهم الذاكرة الجمعية. و اخيرا إحداث التنمية حول محورية الثقافة مبرره تدعيم قيام الإبداع من جهة و التوفيق بين الخصوصية و الثقافات البشرية الأخرى، من جهة أخرى.

- **تركي الحمد.**

وقفنا مطولا عند أفكار تركي الحمد في محور تحديد المفاهيم و خاصة ما يرتبط بمفهوم الثقافة و قضايا التجديد الثقافي و بعض أدوار المثقف. نتطرق في ما يلي إلى تصوره للأزمنة الثلاث و كيف تتحدد في علاقتها مع أدوار المثقف العربي.

الفقرة الأولى: << المستقبل إذا، إرادة و حرية و قدرة و ليس مجرد حتم يفرض نفسه أو سيل جارف يكتسح كل شيء أمامه من دون قدرة على التصدي. إنه اختيار أولا و أخيرا، و لكن مثل هذا الاختيار يعتمد على الحرية و الإرادة اللتان تشكلان جوهر الاختيار، و بغير ذلك يتحول المستقبل فعلا إلى حتم غاشم و سيل جارف لا راد له.[1]>>

الفقرة الثانية:<< إنه سؤال حول ماذا نحن فاعلون في ظل الكم الهائل من المتغيرات و التحولات و الصراعات و المنافسات التي نجد أنفسنا حيالها في حال من الحيرة و الضياع في كثير من الأحيان: غير قادرين على الفهم، غير قادرين على الاستيعاب، و أيضا غير قادرين على السلوك و التصرف. بمعنى أننا أصبحنا في ظل كل ذلك، نوعا من الايتام على موائد اللئام، وفق مضمون المثل[2]>>.

الفقرة الثالثة: << و تصبح المسألة أكثر حدة حين يكون للجماعة ماض سام، أو فترة من فترات القوة لا تريد أن تنساها، فينحصر البحث عن حل في محاولة العودة إلى الماضي، او بعث الماضي[...] و كل ذلك يجري على حساب المستقبل الضائع في غياهب البحث عن الماضي فيضيع هذا المستقبل، و لا يعود الماضي بطبيعة الحال، و يتحول الماضي إلى شيء شبيه برجل يسير إلى الأمام فعلا، و لكن رأسه يتجه إلى الخلف، ليكون الوقوع في الحفر هو المصير.[3]>>

الفقرة الرابعة:<< في عصر مثل هذا الذي نعيشه أي عصر العولمة، يصبح هوس الخصوصية أكثر خطرا، عندما يكون جوهره غير المصرح به، أو حتى غير الموحي، هو الدعوة إلى نوع من العزلة القاتلة عن حركة هذا العالم. فالحداثة الغربية، و ما انتجته من ثقافة علمية و

[1] تركي الحمد. من هنا يبدأ التغيير. المرجع السابق، ص 124.

[2] المرجع نفسه، 125

[3] المرجع نفسه، ص 151

تقنية، في طريقها لأن تكون ثقافة عالمية بكل ما في الكلمة من معنى، و بغض النظر عن موقفنا الوجداني منها، سواء أكان بالرفض المطلق أم الإيجاب المطلق. فالثورة التاريخية الثالثة للإنسان، ثورة المعلومات والاتصالات و تقنية الشريحة و الإلكترون، في طريقها لأن تقلب كل ما عاشه الإنسان من أوضاع اقتصادية و اجتماعية و ثقافية في الماضي القريب أو البعيد. و لن تستطيع الثقافات التقليدية، المتشبثة بوهم الخصوصية المطلقة، وهوس التفرد الثقافي المميز، أن تفعل شيئا تجاه هذه الثورة العالمية التاريخية المكتسحة لكل أنماط التفكير المعتادة. فهذه الثقافة الجديدة تتميز بالعملية و الجاذبية و التغير اللحظي، في مقابل ثقافات اعتادت التأمل و السكون و الثبات على مر الزمان.[1]>>

تعليق و تحليل

بالنظر إلى الفقرات الأربع أعلاه، يمكن الجزم بتطابق تصور تركي الحمد و تصور جابر عصفور، و هذا ليس مدعاة للاستغراب بل عدم التطابق هو الذي يثير هذا الاستغراب.

يحدد تركي الحمد مضامين الازمنة الثلاث تارة باستحضار الكلمات الدالة على الفترة الزمنية(ماضي، حاضر، مستقبل) و يحددها بتقديم جملة من العناصر تدل على الفترة دون استحضار الكلمة الدالة على الفترة الزمنية، تارة أخرى.

المستقبل برأي تركي الحمد اختيار يجب أن تمارسه المجتمعات العربية و هو اختيار مشروط بالإرادة و الحرية و القدرة. و بالتالي، يتحول إلى صناعة تحدد مكانة و مصير المجتمعات العربية. يتقاطع هذا المعنى لكلمة الاختيار مع معنى الضرورة الملحة عند حامد عمار في الاتجاه الحضاري، و يبتعد من جهة أخرى عن معنى كلمة الخيار عند حامد عمار أيضا.

المجتمعات العربية برأي تركي الحمد، ليست مخيرة في أن تصنع مستقبلها أم لا، فهذا أمر غير قابل للنقاش حتى، و لكن هي مطالبة باختيار الشروط المناسبة لصناعة هذا المستقبل.

أما الحاضر فيقدمه بمضمونين مختلفين: مضمون مرتبط بالمجتمعات العربية و مضمون مرتبط بالأوضاع العالمية. المجتمعات العربية تعيش الحاضر و تسقط عليه ضعفها و حيرتها و حالة

[1] المرجع نفسه، ص 55

ضياعها. هذه المجتمعات و لأنها تعيش الحاضر استهلاكا له و ليس إسهاما في تحديد ملامحه، تعجز عن فك شفرات الأسئلة الوجودية التي تفرض نفسها على الجميع، فتفضل الهروب إلى الماضي محتمية بفترات القوة التي عاشتها ذات يوم. اما الحاضر الواقعي، المهيمن و المكتسح لكل أنماط التفكير، فهو عصر العولمة و عصر ثقافة تقوم على أسس لا تقدر الثقافات التقليدية على مواجهتها.

و أخيرا، ترتبط بالماضي نفس الكلمات و العبارات و الصور المجازية التي وظفت من طرف جابر عصفور و حامد عمار: الهوس، التشبث، الثبات، و أضاف إليها تركي الحمد السكون و التأمل و الغياهب.

الماضي و بما يمثله من سحر و قدسية عند البعض في المجتمعات العربية يمنع الثقافة العربية من اقتحام حركة العالم و يسبب عزلة قاتلة.

يحضر ضمير المتكلم "نحن" في الفقرات أعلاه و يؤدي وظائف متعددة"

أولا: المجتمعات العربية مسؤولة عن العزلة القاتلة التي ألزمت نفسها بها، و الذي يقرر أن يقتل نفسه معناه أنه انتحر.

ثانيا: المجتمعات العربية يجب ان تصنع مستقبلها انطلاقا من قبولها التعامل الجاد و الموضوعي مع مبادئ العملية و الجاذبية و التغير اللحظي و هي المبادئ التي تعمل بها ثقافة العصر.

ثالثا: ضمير المتكلم "نحن" عندما يتخصص فإنه يخاطب الفئة المثقفة و هي المسؤولة قبل غيرها عن عجز مجتمعاتها في فهم و استيعاب المتغيرات المتسارعة محليا و عالميا.

- **أدوار و مهام المثقف.**

تطرق تركي الحمد إلى بعض الجوانب المرتبطة بالمثقف العربي و قد أثرناها في محور تحديد المفاهيم، و في ما يلي نعرض مجموعة من الفقرات نستجلي من خلالهما تصور تركي الحمد لأدوار و مهام المثقف في المجتمعات العربية.

الفقرة الأولى: << نستطيع أن نعرف المثقف بالقول أنه هو ذلك الشخص القادر على فهم حركة المجتمع من حوله، أو الذي يحاول فهم هذه الحركة، و من ثم اتخاذ موقف فكري أو ذهني منها قد يكون أساسا لبناء مشروع حول طبيعة هذه الحركة و مستقبلها.[1]>>

الفقرة الثانية:<< إن الحل يكمن في ردم الفجوة بين الفكر و الواقع، بين الواقع التاريخي العيني من حيث هو سيرورة وحال و بين المفاهيم التي تحاول فهم هذا الواقع و تفسيره و تغييره. إن الحل يكمن في مفاهيم نابعة من هذا الواقع ذاته ومن خطاب يعكس السيرورة التاريخية لهذا الواقع و تشكلاته و آلياته(صيرورته)، غير غارق في غربة من أي نوع، و لا في تلفيق أو توفيق بأي شكل.[2]>>

الفقرة الثالثة:<< بالنسبة للمثقف و الثقافة العربية المعاصرة، فإنه من الملاحظ أنها" تجتر " نفسها وفق نمط معين دون القدرة على الخروج أو تجاوز بنية فكرية أو عقلية معينة. بل حتى أولئك المثقفون العرب الذين حاولوا القيام بمشروعات فكرية نقدية نجدهم "يلغون" و يدورون حول ما يريدون قوله فعلا، و محاولة إيجاد سند مشروع من المرجعية السائدة لما يريدون قوله، بحيث يبدون و كأنهم ينطلقون من المرجعية ذاتها لا من خارجها و لا تجاوزا لحدودها.[3]>>

قصدنا ان ندرج في هذا السياق فقرة يعرف فيها تركي الحمد المثقف حتى يكون بإمكاننا الوقوف على أدوار و مهام نفس المثقف في فقرات أخرى. الملفت للانتباه في الفقرة الأولى هو ربط دور المثقف بأساسين غير مترادفين بل يحملان مضمونين متدرجين في الشحنة. شتان بين المثقف الذي قدر على فهم حركة المجتمع من حوله، و المثقف الذي يحاول فهم هذه الحركة و لا يقدر. و بالتالي، بالإمكان الاستنتاج تمييز يقترح نمطين من المثقفين: فئة تحاول فهم حركة المجتمع و توفق في ذلك، و تصبح قادرة على الفهم للحركة المستمرة للمجتمع. و فئة تبقى دوما في مرحلة المحاولة لعجزها عن إيجاد آليات مناسبة لنقلها إلى مرحلة الفهم.

[1] المرجع نفسه، ص 163.

[2] المرجع نفسه، ص 74

[3] المرجع نفسه، ص 189.

و استنادا إلى هذا التمييز، تختلف الغايات المرتبطة بكل فئة. الفئة القادرة على فهم حركة المجتمع تملك موقفا فكريا قد يتحول إلى مشروع يحدد طبيعة هذه الحركة ومستقبلها. أما الفئة الثانية فهي تملك هي الأخرى موقفا فكريا لكن عجزها عن فهم حركة المجتمع لا يؤهلها إلى تحويل ذلك الموقف إلى مشروع.

نكتشف في الفقرة الثالثة خطابا موجها إلى الفئة الأولى من المثقفين و الذين قدروا على فهم حركة المجتمعات العربية و وجه إليهم اتهاما صريحا و مباشرا: الشق الأول من الاتهام يتضمن عدم الاعتراف بمشاريعهم و التي لا تزال برأي تركي الحمد مجرد محاولات تأسيسية لتلك المشاريع. و يتضمن الشق الثاني برأينا، مبالغة غير منصفة للأعمال الفكرية لهؤلاء حينما وصفها باللغو!! و المسافة بين اللغو و الاجترار عند تركي الحمد قصيرة، وما سعي هؤلاء لكسب شرعية لمشاريعهم من داخل البنيات الفكرية السائدة و ليس من تجاوزها، برأيه، إلا اجترار الثقافة العربية نفسها. ويأخذ الاتهام هذا شحنة شخصية(و كان بإمكانه ان يبقى اتهاما مغلفا معرفيا) حينما أكد أن أصحاب المشاريع " يدورون حول ما يريدون قوله فعلا). هذا التقسيم يقبل تأويلات شتى لأنه قد يعني غياب الجرأة عند هؤلاء و قد يعني أنهم يمارسون تمويها مضرا و قد يعني . و هذا يمثل أقسى حكم . نفاقا تجاه المجتمعات العربية و التي اقتلعوا منها اعترافا و شهرة.

و نبقى في الاخير ان نتساءل عن هوية الذين يطالهم الاتهام. لا نعتقد أنه من المنطقي ان يوجه سهام نقده للذين يقفون معه على نفس الضفة، ضفة الحداثيين و نميل إلى الاعتقاد ان اتهامه يطال أصحاب المشاريع الفكرية الذين يقفون على الضفة المقابلة و الأسماء المرشحة أكثر من غيرها هي: محمد عابد الجابري، حسن حنفي، محمد أركون...

يقترح تركي الحمد في الفقرة الثانية وصفة تحدد ما يجب أن يكون عليه المثقف العربي، و صفة تخرجه من شرنقة المثقف المجتر لثقافته و المثقف التوفيقي و التلفيقي و المثقف الذي يعيش الاغتراب و المثقف الذي يفتقد للجرأة، تخرجه من كل هذا لتبني مثقفا مهمته تجسيد أفكاره عمليا حتى لا تبقى الثقافة في برجها العاجي فحسب و مهمته أيضا أن يسهم في استحداث الأنساق المفاهيمية المشتقة من رحم تاريخ المجتمعات العربية و ليس من خارجها. ذلكم هو المثقف و تلكم هي أدوار المثقف في تصور تركي الحمد، و بالتأكيد نحن في حاجة إلى سياقات نظرية أوسع لنفهم الأفكار أعلاه، لكن نحن أيضا مضغوطون بالفقرات التي اخترناها و أطرها المحددة.

الفصل الثامن

التجديد الثـــــقافي: النتائج العامة و السيناريو المستقبلي

- قضايا التجديد الثقافي على ضوء أراء المبحوثين
- النتائج العامة للدراسة
- التجديد الثقافي بين سيناريو النكوص إلى الماضي و السيناريو المستقبلي

  أولا: سيناريو النكوص إلى الماضي

  ثانيا: التجديد الثقافي و السيناريو المستقبلي

قضايا التجديد الثقافي على ضوء آراء المبحوثين.

اقترينا من المبحوثين من خلال آداة الاستمارة، و تراوحت مواقف هؤلاء بين فئة أجابت على كل الأسئلة و فئة مارست انتقائية بحق أسئلة الاستمارة مما فرض علينا التعامل معها بطريقة تختلف عن طريقة تعاملنا مع الإجابات الأخرى. و من جهة أخرى مثل المبحوثون من جمهورية مصر، فئة كبيرة العدد و يعمل أغلبهم في مؤسسة بحثية رسمية تهتم بشؤن التربية والتنمية(المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية). أما باقي المبحوثين، فيتوزعون على فروع معرفية تؤلف في مجملها عائلة متجانسة(علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، التاريخ...). و عليه تم التعامل مع معطيات الاستمارة على النحو التالي:

أولا: تفريغ البيانات المتعلقة بجمهورية مصر على حدة للخصوصية التي تمثلها(وحدات العينة تشتغل في قطاع التربية).

ثانيا: تفريغ البيانات المتعلقة بعينة العاملين في حقل الدراسات الثقافية.

ثالثا: استخلاص النتائج من تجسير المرحلتين السابقتين.

1-بيانات متعلقة بعينة جمهورية مصر العربية.

- أظهرت إجابات المبحوثين على السؤال الأول ميل الأغلبية إلى النظر إلى التجديد الثقافي كمرحلة توفيقية بين ثقافة عربية تحترم ماضيها و بين عولمة ثقافية تتيح الاخذ بما يناسب المجتمعات العربية و ترك ما يصدمها.

و من جهة أخرى رفض التجديد الثقافي الداعي إلى الانغلاق و التجديد الثقافي الداعي إلى التبعية المطلقة لقالب عولمي قاهر.

أما عدد الذين اقترحوا احتمالا رابعا غير هذه الاحتمالات الثلاث، فلم يتجاوز الأربع، و في حقيقة الأمر هم أعادوا النظر في بعض عبارات الأسئلة أكثر من كونهم مثلوا موقفا يضاف إلى المواقف الثلاث المذكورة أعلاه.

في ما يلي، نبين عدد التكرارات و كيفية توزيعها على الاحتمالات الأربع:

- التجديد الثقافي دعوة إلى الانغلاق حول الذات.← تكرار واحد(01).

- التجديد الثقافي دعوة إلى التبعية المطلقة. ← تكرارين(02).
- التجديد الثقافي محاولة توفيقية.← خمس عشرة تكرار (15).
- موقف مقترح رابع. ← أربع تكرارات (04).

يتجسد الموقف الرابع المقترح في الأقوال التالية:

- أسماء زكي محمد صالح:<< التجديد الثقافي هو محاولة إنمائية لثقافة المجتمع على ضوء التغيرات و التطورات العالمية، بما يتوافق و عادات و تقاليد المجتمع.>>
- فاتن عدلي:<< التجديد الثقافي ضرورة حتمية فرضتها آليات الحداثة و هي أكثر من كونها توفيقية، بل يمكن القول ضرورة الدمج بين كل من الثقافتين و التكامل الواعي.>>
- مصطفى محمد عبد الله قاسم: << الانفتاح الثقافي لا يعني التبعية المطلقة. مجرد وصف الانفتاح بالتبعية تحيز لموقف. و الانفتاح لا يعني الذوبان و إنما التعاطي و الأخذ و العطاء مع ثقافة كونية تخص الجميع و ليس الغرب فحسب.>>
- مراد حكيم بلاوي:<< التجديد الثقافي هو انفتاح على العولمة الثقافية مع الحفاظ على الهوية و تطوير الأفكار و النظر بإبداعية للتأثير في ثقافة الآخرين.>>

- إجابات المبحوثين على السؤال الثاني، لم تبرز الإجماع المتوقع حول ضرورة فرض الصرامة في تحديد نسق المفاهيم الذي تبنى حوله قضايا التجديد الثقافي، بل توزعت الآراء و بشكل متقارب بين من يرى مبالغة في تحديد المفاهيم و بين من يدعو إلى فرض الصرامة في تحديدها. إضافة إلى مجموعة من الآراء تقترح نفسها احتمالا ثالثا.

توزعت التكرارات على الاحتمالات الثلاث على النحو التالي:

- لا يجوز المبالغة في تحديد المفهوم.← سبع تكرارات(07).
- الصرامة في تحديد المفاهيم مطلوبة.← اثنا عشر تكرارا(12).
- موقف مقترح ثالث.← ثلاث تكرارات(03).

يتجسد الموقف الثالث المقترح في الأقوال التالية:

- أسماء زكي محمد صالح:<< التحديد الصارم للمفاهيم مهم جدا، لأن الكتابات الفكرية تبنى في ضوءها، و كذا ثقافة الأفراد.>>
- فاتن عدلي:<< التحديد المرن الذي يستطيع دمج الثقافتين مع الحفاظ على هوية كل منهما.>>
- مصطفى محمد عبد الله قاسم:<< التحديث عملية عفوية تقوم به الشعوب و الأفراد دون تحديد صارم أو غير صارم للمفاهيم أو الموضوعات.>>

- تميل إجابات المبحوثين على السؤال الثالث إلى التأكيد على ضرورة تقاطع أدوار و مهام المؤسسات الحكومية و المجتمع المدني في بناء و تنفيذ استراتيجية التجديد الثقافي. و ما يلي يبين ذلك:

- تتقاطع أدوار و مهام الدعائم الثلاث.← أربعة عشر تكرارا(14).
- تتنافر أدوار و مهام الدعائم الثلاث ← خمس تكرارات(05).
- موقف مقترح ثالث. ← ثلاث تكرارات(03).

تجسد الموقف المقترح الثالث الأقوال التالية:

- أسماء زكي محمد صالح:<< تتكامل أدوار و مهام الدعائم الثلاث عندما يحدث تقارب حول أسس و مضامين و غايات التجديد الثقافي.>>
- فاتن عدلي:<< تشارك و تتكامل كل من الثلاث دعائم السابقة.>>
- مصطفى محمد عبد الله قاسم: << الجهات الثلاث تتلاقى في معظم جوانب التحديث الثقافي. لكن ثمة مجالات للاختلاف و الاختراق مثل القيم و الممارسات الديمقراطية التي تكون الدولة التحديثية هي عدو التحديث.>>

- مثلت فئة المبحوثين الذين يربطون التجديد الثقافي في السؤال الرابع بالعمل العربي المشترك ضعف من يشجع ذلك الشكل من التجديد الثقافي الذي تضطلع به كل دولة عربية على حدة. و من جهة أخرى، تؤكد إجابات المبحوثين، رفض التجديد الثقافي المرتبط بالتكتلات العربية الإقليمية.

تتوزع التكرارات على الاحتمالات على النحو التالي:

- تضطلع كل دولة عربية بالتجديد الثقافي← ست تكرارات(06).

- التجديد الثقافي يمكن تجسيده إقليميا. ← تكرار واحد(01).
- التجديد الثقافي عملية جماعية تهم كل الدول العربية. ← اثنا عشر تكرارا(12).
- موقف مقترح رابع.← ثلاث تكرارات(03).

تجسد الموقف المقترح الرابع الأقوال التالية:

- أسماء زكي محمد صالح:<< المجتمعات العربية قاطبة مطالبة بالتقارب و التشارك الثقافي بما يخدم غايات التجديد الثقافي.>>
- فاتن عدلي:<< مؤكد أن كل دولة قطرية لها أجندة خاصة و لو فقط من باب إثبات السيادة. لكن على اعتبار وحدة الثقافة العربية الجامعة قد يكون من الأفضل العمل على المستوى القومي.>>
- أمل محمد حسن:<< استراتيجية التجديد الثقافي يمكن أن يضطلع بها كل مجتمع عربي على حدة مع التنسيق مع المجتمعات العربية الأخرى. >>

- أغلبية المبحوثين في السؤال الخامس لا تنظر إلى حالة الانقسام الحاد الذي يعيشها المثقفون العرب كتنوع فكري يساعد على مواجهة العولمة الثقافية، بل على النقيض من ذلك، يرون في ذلك معوقا يحول دون بلوغ غايات التجديد الثقافي.

تتوزع التكرارات على الاحتمالات على النحو التالي:

- انقسام المثقفين العرب معوق في وجه التجديد الثقافي.← اثنا عشر تكرارا(12).
- انقسام المثقفين العرب تنوع يثري التجديد الثقافي.← ثماني تكرارات(08).
- موقف مقترح ثالث. ← تكراران(02).

يجسد الموقف المقترح الثالث القولان التاليان:

- أسماء زكي محمد صالح:<< تعدد الرؤى الثقافية للمثقفين العرب، يؤدي لثراء المجتمع الثقافي و فتح باب التجديد الثقافي.>>
- مصطفى محمد عبد الله قاسم:<< التنوع قوة و إضافة بالتأكيد، لكن عندما تكون هناك ثوابت على العمل و الرؤى. أما التنافر و الاستقطاب الحاد كما هو بين الإسلاميين و التحديثيين فهو سيء.>>

- بينت إجابات المبحوثين على السؤال السادس، ضرورة بناء مفهوم التجديد الثقافي و كذا نسق المفاهيم ذات العلاقة انطلاقا من السياقات العربية و الإسلامية و ليس اذعانا لمضامين تلك المفاهيم كما ظهرت و انتشرت في العالم الغربي و العالم الأوسع.

تتوزع التكرارات على الاحتمالات على النحو التالي:

- تستمد مفاهيم التجديد الثقافي من السياقات العربية و الإسلامية.← ست عشر تكرارا(16).
- تستمد مفاهيم التجديد الثقافي من السياقات الغربية.← تكراران(02).
- موقف مقترح ثالث.← أربع تكرارات(04).

يجسد الموقف المقترح الثالث الأقوال التالية:

- أسماء زكي محمد صالح:<< المجتمعات العربية و في تحديدها لاستراتيجية التجديد الثقافي، لا يكون إلا بمتابعة التطورات الثقافية على كافة المستويات الداخلية و الخارجية مع تكييفها مع طبيعة المجتمع.>>
- فاتن عدلي:<< التكامل و الدمج.>> (الملاحظ أن متغيري التكامل و الدمج يتكرران في جميع إجابات الباحثة).
- مصطفى محمد عبد الله قاسم:<< التجديد لا يكون تجديدا مع الانكفاء على الذات. فرق كبير بين التجديد و التأصيل.>>
- عيد أبو المعاطي الدسوقي:<< مفهوم التجديد الثقافي يجب أن يتحدد في ضوء التوجه للمفاهيم الغربية التي تتناسب مع التوجهات العربية و الإسلامية.>>

- تؤكد إجابات المبحوثين في السؤال السابع أهمية الاستثمار في فئتي النساء و الأطفال في المجتمعات العربية من خلال ما تحدده استراتيجية التجديد الثقافي من غايات. منطلقات الاهتمام هذه، منطلقات حضارية و وجودية و ليست منطلقات درء التهم التي تطال هذه المجتمعات جراء اهمالها و تغافلها عن محورية الانشغال بقضايا المرأة و الطفل. الاهتمام بهاتين الفئتين يعني ضمان رصيد من الحصانة تجاه تأثيرات العولمة.

تتوزع التكرارات على الاحتمالات على النحو التالي:

- الاهتمام بالمرأة و الطفل يتسق مع المكونات الثقافية العربية. ← ثمانية تكرارات(08).

- الاهتمام بالمرأة و الطفل يتسق و غاية بناء الإنسان العربي.← تسعة تكرارات(09).
- الاهتمام بالمرأة و الطفل درء لتهمة اهمال الفئتين.← ثلاث تكرارات(03).
- موقف رابع مقترح← تكراران(02).

يجسد الموقف الرابع المقترح القولان التاليان:

- أسماء زكي محمد صالح:<< المشارب الفكرية تهتم بالمرأة و الطفل في استراتيجية التجديد الثقافي، لأن المرأة و الطفل من الفئات الأساسية للمجتمع و تطويرها يضمن تطور المجتمع.>>
- مصطفى محمد عبد الله قاسم:<< أرى أن عملية التحديث الثقافي يجب أن تكون شاملة لكل الفئات و القطاعات و الشرائح. و مع ذلك فليس ثمة عيب في التركيز على فئات نالها ظلم تاريخي كالمرأة و الطفل و المهمشين.>>

- تبين إجابات المبحوثين على السؤال الثامن ضرورة التعامل مع الثقافة كمعان مركبة و ليس كمعان تجزيئية، و بالتالي، تصطبغ استراتيجية التجديد الثقافي بهذه المعاني المركبة للثقافة و تبتعد عن معانيها التجزيئية.

تتوزع التكرارات على الاحتمالات على النحو التالي:

- يستند التجديد الثقافي إلى المعاني المركبة للثقافة.← ثمانية عشر تكرارا(18).
- يستند التجديد الثقافي إلى المعاني التجزيئية للثقافة. ← تكراران(02).
- موقف مقترح ثالث.← تكراران(02).

يجسد الموقف المقترح الثالث القولان التاليان:

- أسماء زكي محمد صالح:<< استراتيجية التجديد الثقافي تستمد روافدها من كل القطاعات المجتمعية و تشارك فيها.>>
- مصطفى محمد عبد الله قاسم:<< الثقافة بطبيعتها مفهوم واسع تتقاطع مع كل قطاعات و مؤسسات المجتمع. فتحديث الثقافة السياسية مثلا يلزمه إيجاد مؤسسات سياسية و ترسيخ ممارسات سياسية معينة.>>

- تربط إجابات المبحوثين على السؤال التاسع بين التجديد الثقافي و الأزمنة الحضارية الثلاث فتؤكد غالبية الإجابات على غاية بعينها هي تدعيم وعي المجتمعات العربي بالمستقبل. و

في نفس الوقت، يبرز الإصرار على تحجيم ثقل و تأثير الماضي على حاضر و مستقبل المجتمعات العربية. و أخيرا، يرفض المبحوثون فكرة ذوبان مستقبل المجتمعات العربية في مستقبل عولمي لا يساهم فيه العرب.

تتوزع التكرارات على الاحتمالات على النحو التالي:

- تصبح المجتمعات العربية من خلال التجديد الثقافي أكثر وعيا بالمستقبل.← أربعة عشر تكرارا(14).
- يحضر الماضي و الحاضر بأكثر ثقل في المجتمعات العربية.←أربع تكرارات(04).
- يذوب مستقبل المجتمعات العربية في مستقبل عولمي.← تكراران(02).
- موقف مقترح رابع.← تكراران(02).

يجسد الموقف المقترح الرابع القولان التاليان:

- أسماء زكي محمد صالح:<< تصبح المجتمعات العربية من خلال التجديد الثقافي متابع و مشارك في الحركة الثقافية العالمية.>>
- فاتن عدلي:<< مرة أخرى، هو الاندماج مع صقل الثقافة العربية بما يمكنها من الاندماج مع الثقافة الغربية. >>

- إجابات المبحوثين على السؤال العاشر، تحدد الشروط التي إن توافرت جعلت المجتمعات العربية أكثر وعيا بالمستقبل من خلال استراتيجية التجديد الثقافي. حصل شبه إجماع عند المبحوثين على ضرورة الجمع بين شروط مصدرها تاريخ المجتمعات العربية و شروط مصدرها تاريخ المجتمعات الغربية. إجابات المبحوثين لا ترتاح للموقف الداعي إلى الاعتماد على الشروط الذاتية فحسب، كما ترفض بالمطلق الاعتماد الكلي على الشروط الخارجية.

تتوزع التكرارات على الاحتمالات على النحو التالي:

- المستقبل تحدده شروط تاريخية عربية فحسب.← ثلاثة تكرارات(03).
- المستقبل تحدده شروط تاريخية غربية فحسب.← لا شيء(0).
- المستقبل تحدده شروط تاريخية مشتركة.← تسعة عشر تكرارا(19).

وأخيرا حددت إجابات المبحوثين جملة من المعوقات ستحول برأيهم دون تحقق السيناريو المستقبلي و المتمثل في تدعيم الوعي بالمستقبل.

تتوزع التكرارات على حسب طبيعة المعوقات على النحو التالي:

- معوقات سياسية. ← اثنا عشر تكرارا(12).
- معوقات الحوار. ← أحد عشرة تكرارا(11)
- معوقات ثقافية. ← أحد عشرة تكرارا(11)
- معوقات حضارية.← تسعة تكرارات(09).
- معوقات معرفية. أربعة تكرارات(04).

2-بيانات متعلقة بعينة المبحوثين العاملين في حقل الدراسات الثقافية.

- جاءت إجابات المبحوثين على السؤال الاول لتؤكد مرة أخرى المواقف الثلاثة الرئيسة من العولمة و التي مرت معنا في الفصول النظرية و الفصل التطبيقي المتعلق بتحليل المضمون و تحليل البيانات المتعلقة بعينة العاملين في المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية. مواقف تتأرجح بين قبول العولمة و رفضها و التوفيق بين ثقافة المجتمعات العربية و مضامين العولمة.

يرى الباحث الجزائري رابح سبع، أستاذ علم الاجتماع، بأن التجديد الثقافي . إن وجد في المجتمعات العربية . يجب إخضاعه للأفعال الثقافية ببعد المجتمعات العربية في تنوعها و لا يجوز محاولة تحديده بمرجعية " الوطن العربي"، المصطلح الأيديولوجي الذي ثبتت عدم جدواه التاريخية و الابستمولوجية. و عليه، فإن المجتمعات العربية تتفاعل مع المد العولمي، بطرق مختلفة، منها ما يقع في خانة المقاومة، و منها ما يقع في خانة التواؤم و التكيف.

<< les sociétés arabes, comme d'autres, réagissent, de différentes manières, à la déferlante mondialisante à la fois par la résistance et par l'adaptation ou plus précisément l'acclimatation. >>

من جهتها، تؤكد الباحثة الجزائرية خولة طالب الإبراهيمي أن "نضالها" يشمل كل عناصر السؤال (مقاومة، تكييف، الحوار مع الآخر...) و تستثني عنصر رفض العولمة. المقاومة برأيها قد تؤدي إلى نوع من التعايش المقصود و غير المفروض.

<< je crois que même si la soumission peut apparaitre comme une réponse facile; les autres aspects sont ceux pour lesquels je milite sauf le refus car

la résistance peut œuvrer pour une forme de coexistence choisie et non pas imposée.>>.

يميز الباحث الطيب برغوث من جهته، بين الطرح النظري و الاستراتيجي للتجديد الثقافي و الطابع العملي له، و يخلص إلى أن التجديد الثقافي بعلاقته بالعولمة، يجب أن يتخذ كل الأشكال التي ظهرت في السؤال.

<< التجديد الثقافي، من الناحية النظرية و الاستراتيجية العامة، يعتبر عملية إنمائية بنائية تكاملية واعية و هادفة في مجال الثقافة، و لكن من الناحية العملية، فإن تحقيق ذلك يتطلب استجابة واعية و متوازنة للتحديات الخارجية التي تطرحها العولمة أو الأنظمة و القولبة الحضارية القاهرة، و مقاومة جوانبها السلبية المؤثرة على الهوية الحضارية للمجتمع و الأمة من ناحية، و على مصالحها الاستراتيجية العليا من ناحية أخرى، من خلال الانفتاح المستنير على إيجابيات العولمة الكثيرة ابتداء، و محاولة الاستفادة منها إلى أقصى الحدود، و البحث في الوقت نفسه عن صيغ واقعية ذكية و فعالة للتكيف الإيجابي مع هذه التحديات السلبية، و محاولة استيعابها، و التقليل من مؤثراتها الضارة، عبر الحوار حينا، و المناورة حينا آخر، و التعايش حينا ثالثا، و المقاومة حينا رابعا، إن اقتضى الأمر ذلك، و هكذا دوليك.>>

- تكاد تجمع إجابات المبحوثين على السؤال الثاني على أهمية و ضرورة التحديد الدقيق للمفاهيم المتعلقة بمفهوم التجديد الثقافي و يقدم كل باحث جملة من المبررات يدعم بها موقفه. و نعرض في ما يلي مجموعة من الفقرات تلخص في ما نعتقد موقف المبحوثين:

- **فاطمة الجربوعي**

<< من و جهة نظري، أعتقد أن تنصيب الأمور و عقلنتها و إعادتها إلى نصابها و التمييز بين المصطلحات و المفاهيم و توضيح مواطن الاختلاف و التشابه بينها يجعلنا نتبين الاختلاف بينها مثلما نرى في الغرب، فالدقة في شرح المصطلحات و تحديد مضامينها يجعلنا أكثر دقة و موضوعية.>>

<< و بالتالي لا يمكن أن نتحدث من وجهة نظري عن مضمون التجديد الثقافي و إنما عن مضامين التجديد الثقافي التي تبدوا من وجهة نظري معقدة و ليست بسيطة كما تبدوا للبعض ظاهريا.>>

- **الطيب برغوث**

<< كم من مشاريع ثقافية تجديدية نهضوية لم تنجح، و تحولت إلى عوامل سلبية لتفويت الفرصة على حركة التجديد الوطني، و ساهمت في تعميق الأزمات، لأن المفاهيم التي كانت تعبر عن هذه المشاريع، لم يكن لها نفس المعنى و المضمون لدى المشرفين على تنفيذ هذه المشاريع التجديدية، بل كانت لها معاني متعددة و متضاربة في كثير من الأحيان!>>.

<< المصطلح ليس شكلا لسانيا فحسب بل هو مضمون كذلك، له سوسيولوجيته الخاصة به التي لا يمكن فصله عنها بسهولة، كما لا يمكن الاستفادة منه بعيدا عن الفهم الصحيح لها.>>

- يقر المبحوثون من خلال إجاباتهم عن السؤال الثالث بضرورة و أهمية أن تتقاطع و تتكامل أدوار و مهام الدعائم الثلاث التي حددناها لإنجاز استراتيجية التجديد الثقافي (المؤسسات الحكومية، النخب، المجتمع المدني) لكن مساءلة راهن المجتمعات العربية بنظرهم، يكشف أن التنافر هو سمة غالبة للعلاقات القائمة بين هذه الدعائم.

- **فراد أرزقي**

<< التجديد الثقافي في رأيي مرهون بتحقيق المشروع الديمقراطي الذي يحترم المبادرات المستقلة، فبدون ديمقراطية لا يمكن للمجتمع المدني أن يؤدي دوره لفقدانه لحرية المبادرة. و كذلك الامر بالنسبة للنخب التي تعاني من المضايقة في مختلف مواقعها، حتى في الفضاءات العلمية. و الخلاصة أن الانظمة الشمولية في عالمنا العربي قد حولت المجتمع المدني و النخب إلى تابعين للمؤسسات الحكومية. لذا لا يعول على المجتمع المدني و النخب لبناء سياسة التجديد الثقافي، لأنها لا ترى الامور إلا بعين السلطة السياسية، و عليه فإن دمقرطة المجتمع يعد حجر الزاوية في رأيي في مشروع التجديد الثقافي و مواجهة العولمة.>>

<< لا نجزم بتطبيق الدعائم الثلاث في الهيئات المشكلة للدولة و خاصة دور النخبة الثقافية في الحراك أو التغير الاجتماعي لأنها نخبة مسيرة و ما دام الخلل مس الأساس الذي تقوم عليه الدولة (النخب) فإن وضع المجتمعات العربية غير خاضع للتجديد بل للتبعية العمياء.>>

- **الطيب برغوث:**
- **<<** إن هذه التنافرية بين الجهد الرسمي، و جهد النخب، و جهد المجتمع المدني...إحدى المعضلات الكبرى التي تعاني منها حركة التجديد الحضاري للأمة، و ما لم يتم يتجاوزها إلى حالة أو وضعية التكاملية، فإنه لا أمل في تحقيق النهضة الحضارية، بل ستظل حركة الإهتلاك الذاتي تستنزف طاقات المجتمع و الأمة.>>
- **رابح سبع:**

<< les frontières entre les institutions su citées ne sont pas clairement définies. La notion de société civile, par exemple, ne réfère pas au même contenu dans les différentes sociétés arabes et son usage varie selon les conjonctures et les enjeux.>>

- يؤكد المبحوثون في إجاباتهم على السؤال الرابع بأن المجتمعات العربية لا تفتقر إلى المؤسسات التي ترعى العمل العربي المشترك، بل ما تعاني منه في الحقيقة هو ضعف هذه المؤسسات و عجزها عن ترجمة الطموحات الجماعية إلى أفعال واقعية ذات تأثير إيجابي. و بالتالي، التجديد الثقافي بهذا المعطى، لا يتجاوز عند البعض حالة الشعار، و يكون مرادفا للعمل الفردي عند البعض الآخر.

- **رابح سبع:**

<< *les organismes et les organisations ne manquent pas. Leur efficience oui. La stratégie en question doit prendre ses racines dans la reconfiguration du lien social et non dans la sphère politique, notamment dans le contexte mondial présent qui pousse parfois, aux replis identitaires.>>*

- **خولة طالب الإبراهيمي:**

<< il y en a déjà mais le manque de volonté politique des gouvernants arabes ne leur permet pas d'être efficaces. C'est en cela que la mondialisation est dangereuse pour nous, car nous n'avons pas de stratégie commune.>>

- **الطيب برغوث:**

<< غياب العمل العربي الفعلي المشترك، أمر واقع فعلا، بالرغم من وجود منظمات و هيئات عديدة تابعة للجامعة العربية و غيرها من المنظمات الجهوية، و لكنها غير فعالة، و قد يستثنى من ذلك عمل وزارات الداخلية الذي يلحظ فيه نوع من الاستمرارية و لو على مستوى دوريات اللقاءات! و إن كانت فعاليته تنحصر في التنسيق لمواجهة بعض الظواهر الأمنية فقط.! >>

<< إنني أرى بأن تفعيل دور عمل المؤسسات المدنية في العالم العربي مثلا، و تعميق صلتها بالعمق الشعبي في المجتمعات العربية، سيكون له دور كبير في الضغط على الأنظمة السياسية باتجاه تفعيل مؤسسات العمل العربي المشترك، و الاستفادة من الطاقات و الكفاءات الفكرية الكبيرة، و الإمكانات و الخبرات المتوفرة في الأقطار العربية المختلفة، لتحقيق نهضة حضارية حقيقية. >>

- لم يقع اختلاف حاد بين المبحوثين بشأن التشتت الحاصل في صفوف النخب العربية المثقفة، و هذا ما بينته الإجابات على السؤال الخامس. التنوع الفكري من حيث المبدأ المطلق يعد إضافة تثري الرصيد الفكري و المعرفي لأي مجتمع، لكن في الحالة العربية التنوع هذا مرتبط بعوامل سياسية و أيديولوجية تسهم في تفكيك المجتمع و لا تسهم في بناءه.

- **رابح سبع.**

<< la pluralisation des visions constitue indubitablement une richesse, mais dans le cas des '' élites arabes '' elle restent souvent accotées aux pouvoirs, ce qui constitue une sérieuse entrave.>>

- **فاطمة الجربوعي**

- << للأسف الشديد و على الرغم من أهمية النخب المثقفة و الدور الذي لعبته منذ الاستعمار في بعث جوانب من التراث العربي المدفون و إحياء اللغة العربية و الدفاع عن الفرد العربي و عن حقوقه و تكوين الاحزاب المناهضة للاستعمار، إلا أننا يمكن أن نتهمها أنها أورثت المجتمعات العربية أيضا ما تعانيه من فوضى فكرية و تخبط و سرعة انحدار و عدم تقدم الامة العربية منذ زمن طويل في المسيرة النهضوية خطوة إلى الامام.>>

- **أ. بن صميدة.**

<< هذا التشتت سيسهل التفكك الثقافي للمجتمعات مما يساهم في سهولة اختراقها و ليس إضافة نوعية أو إثراء.>>

- **الطيب برغوث**

<< ظاهرة التشتت الذي تعانيه النخب الفكرية و السياسية في المجتمعات العربية جله لا يدخل في دائرة الاختلاف الطبيعي الضروري الذي يثري الحياة الثقافية و الاجتماعية و السياسية و يجدد فاعليتها. بل هو أقرب إلى التشرذم المرضي التنافري الذي ينتج فاعلية هدمية على صعيد الانجازية الثقافية و الاجتماعية و الحضارية الكلية.>>

- تباينت مواقف المبحوثين في إجاباتهم على السؤال السادس، بين موقف يشجع على اللجوء إلى المضامين الغربية المحددة لماهية التجديد الثقافي أولا ثم تطبيقها في المجتمعات العربية ثانيا، و موقف ثان يشجع على ذلك لكن دون أن تفقد المجتمعات العربية حقها في تحديد مضامين تلك المفاهيم.

- **فراد أرزقي.**

<< علينا أن ندرك أن الدول القوية(اقتصاديا و معرفيا) هي التي تنتج المفاهيم المعرفية، و الدول الضعيفة التي تعيش بعيدا عن مركز الأحداث، هي دول تابعة لغيرها في المجال الثقافي، تتعامل

بالمنظومة المفاهيمية المفروضة عليها. و يبقى مفهوم التجديد الثقافي في العالم العربي مجرد شعار تلوكه الألسن للاستهلاك المحلي، ما لم نفرض أنفسنا في العالم كقوة اقتصادية.>>

- **فاطمة الجربوعي.**

<< من وجهة نظري اعتبر بأن المجتمعات العربية و من خلال نخبها و مثقفيها مطالبة بأن تطلع على مضامين التجديد الثقافي كما هو موظف في المجتمعات الغربية، و من ثم تبني لنفسها استجابة متسقة مع ما هو وارد عليها.>>

- **الطيب برغوث.**

<< إن قضية التجديد الثقافي و النهضة الحضارية للأمة، تستدعي وصلا واعيا لها برشد الخبرة التاريخية الذاتية و الإنسانية العامة من ناحية، كما تستدعي من ناحية أخرى، فصلا حاسما عن كل خبرة تاريخية حضارية ذاتية أو إنسانية ثبتت خصوصيتها الظرفية و المكانية، أو تأكد خطأها أو مرجوحيتها، لأن أي تهاون في تحقيق عملية الوصل و الفصل ستكون له عواقبه الوخيمة على أصالة و فاعلية و تكاملية و استمرارية عملية التجديد الثقافي و النهضة الحضارية للأمة.>>

- أبرزت إجابات المبحوثين على السؤال السابع موقفين رئيسيين، أحدهما يساير فحوى السؤال من حيث أن فئة النساء و فئة الأطفال، فئتين تبنى حولهما الاستراتيجيات خاصة بالبعد التربوي في أكثر معاني التربية شمولية. الموقف هذا يرى في تحصين الفئتين تحصينا تربويا يملك من المقومات ما يسمح بالتفاعل مع تأثيرات العولمة دون تفكيك الأنساق القومية في المجتمعات العربية. أما الموقف الثاني فيلح على إدراج الاهتمام بالمرأة و الطفل في سياق أشمل يهتم بكل الفئات و الشرائح الاجتماعية ضمن تصور اجتماعي كلي يحترم خصوصيات كل فئة، و منه تبرز أهمية الاهتمام مثلا، بفئة الشباب و فئة الرجال.

- **الطيب برغوث.**

<< إذا ركزنا على المرأة و أهملنا الرجل أو أغفلنا عنه، لن نتمكن لا من إصلاح وضع المرأة و لا الرجل، و لا المجتمع في النهاية. فإصلاح و ضع المرأة أو رعاية الطفولة أو الشباب أو غيرهم،

يجب أن يتم ضمن استراتيجية و خطة و حركة تكاملية، تجدد وعيهم العقدي، و تشحذ أشواقهم الروحية، و تطور و تعزز ثقافتهم السننية، و ترتقي بجمالية و فاعلية سلوكهم الذاتي، و كفاءة انجازيتهم الاجتماعية بشكل دائب.>>

<< و هذا التأكيد منا على شمولية و تكاملية التجديد، لا يعني أبدا الغفلة عن التجديد القطاعي الجزئي أو التهوين من شأنه، لأن التجديد الجزئي أو القطاعي هو الطريق العملي لإحداث التجديد الكلي في النهاية، و إنما أردت التأكيد على شمولية و تكاملية التجديد، حتى يتم وضع محاولات أو خطط التجديد الجزئي أو القطاعي، في سياقها الكلي الشمولي المطرد، و أن لا تبقى مجرد محاولات جزئية مبعثرة معزولة عن روافدها و معززاتها الأخرى، في مختلف القطاعات و المجالات الأخرى.>>

- **أ- بن صميدة.**

<< هذه الأبعاد في الفكر العربي لها توجهين الأول ديني يتبنى النموذج الإسلامي الصرف الذي يريد التحصين و المواجهة خاصة في القضايا المتعلقة بالمرأة و الطفولة و التربية و لها أطر مخالفة تماما للطرح الغربي، بينما الثاني فهو يتجه نحو التقليد و تبني النموذج الغربي في الطرح لذلك تبدو الفئات المذكورة مستهدفة داخليا و مستهدفة خارجيا بطرق عديدة و رأيي ان كلتا التوجهين قد يضر المجتمع لأنه لا يسعى إلى المواكبة بل إما الانغلاق أو الذوبان الكلي.>>

- **منصف عبد الجليل.**

<< الاهتمام بالمرأة و تهافت الكثير من الهيئات الخارجية للدفاع عنها و عن حقوقها بمسميات عديدة منها: العنف ضد المرأة، المساواة و قضايا النوع الاجتماعي، عمل المرأة...إلخ، جعل بعض الطروحات الفكرية في المجتمعات العربية، تبني اهتمامها في عملية التجديد الثقافي حولها، و المرأة في المجتمعات العربية تحتاج إلى رعاية و اهتمام من نوع آخر خاصة المرأة في الريف، الإنجاب، الامية و تغير وضعيتها و مكانتها الذي ساهم في تغيير النظرة إليها.>>

<< الاهتمام بالطفولة و التربية مشروع المجتمع المستقبلي، هذه الفئة بدورها تلقى الاهتمام و الرعاية و التوجيه من قبل هيئات خارجية و فق مقتضيات العولمة جعل الهيئات العربية تهتم بهذا

المجال لكنه اهتمام يخدم مصالح الآخر بحيث نجد مسميات شكلية لا تقدم سوى الشعارات الجوفاء البعيدة عن واقع المجتمع، حيث أن البعض منها يهتم بالعنف ضد الطفولة و التحرش الجنسي بالطفولة كما هو حاصل في الغرب مع تناسي ما تعانيه الطفولة في العالم العربي خاصة قضايا التربية و التعليم و الرعاية الصحية...و بالتالي، نحن نعاني فجوة جعلتنا لا نفهم المتغيرات الأساسية المتعلقة بمجتمعاتنا.>>

- **فاطمة الجربوعي.**

<< لا يفوتني أن اذكر أيضا أن المرأة العربية قد استفادت من العولمة، و ذلك ان التمييز الموجه ضد المرأة قد تم التشهير به عالميا، فهناك دعم عالمي لقضايا تحرر المرأة الذي كان استجابة لدواعي أخلاقية تنسجم مع حركة الانعتاق العام و تعميم القيم الكونية و في مقدمتها المساواة بين الجنسين.>>

<< إن عدم الاهتمام بهذه الفئات المهمشة في مجتمعاتنا أو المستضعفة سيجعلها بالفعل مستهدفة من طرف العولمة الثقافية لأنه يسهل التأثير عليها، و بالتالي، وجب التحصين ضدها بتثقيفها و تعليمها و تكوين شخصيتها و توعيتها بمخاطر هذا الاجتياح الثقافي.>>

- برز موقف واحد من خلال إجابات المبحوثين على السؤال الثامن و يؤكدون من خلاله على صفة الشمولية في الثقافة و بالتالي يستبعدون و يستهجنون التجديد الثقافي المتقوقع حول المعاني التجزيئية و القطاعية للثقافة. التجديد الثقافي يحتاج إلى دعائم الاقتصاد و السياسة و الاجتماع لبلوغ غاياته الجماعية و المجتمعية.

- **فراد أرزقي.**

<< الثقافة مفهوم واسع يشمل الجهد البشري الذي يصنع الهوية، من لغة و أدب و عمران و حضارة، و لباس و مأكل، و عادات و تقاليد، و كل ما يملأ حياتنا في السراء و الضراء>>.

- **الطيب برغوث.**

<< التجديد الثقافي ليس هدفا في ذاته، بل هو وسيلة للتجديد الفكري و الروحي و السلوكي و الاجتماعي و السياسي و الحضاري، الذي يمنح الفرد و المجتمع و الأمة، القدرة الفاعلة على تحيق الإقلاع أو المواكبة أو المنافسة او الريادة الحضارية.>>

- **منصف عبد الجليل**

<< التجديد الثقافي لا يشمل الثقافة فقط بل يشمل الاقتصاد و العلم و التكنولوجيا و طرق الاتصال و هذه المجالات يسيطر عليها الآخر الغربي الذي جعل المجتمعات العربية تعتمد اعتمادا مصيريا على ذلك الآخر كما يحدث اليوم فعلا، و إلى حد بعيد...>>

- **فاطمة الجربوعي.**

<< إن الانغلاق على النفس أصبح غير مقبول اليوم، و بالتحديد رفض انغلاق التجديد الثقافي و اكتفاءه بقطاع الثقافة فحسب، بل ضرورة أن يشمل القطاعات الأخرى من النشاط الاجتماعي لتحقيق النمو و التطور.>>

- **رابح سبع.**

<< ce n'est pas le monde arabe '' qui se renferme '' mais le niveau d'articulation des sociétés arabes à l'ordre mondial correspond à l'état de développement des pans socioculturels de celles- ci à un moment historique déterminé.>>

- *تباينت مواقف المبحوثين في السؤال التاسع حيال السيناريو المستقبلي الانسب الذي يمكن المجتمعات العربية من مواجهة تأثيرات العولمة الثقافية و تراوحت بين موقف منهزم تمليه الاوضاع الراهنة، و موقف يقدم حلولا و موقف مبني حول الاستحضار المكثف للقيم المحلية و العالمية.*

- **رابح سبع.**

<< il s'agit de toute évidence d'un rapport de force et de rapports internationaux inégaux. Le culturel est au cœur de cette nouvelle

division à l'échelle mondiale. La survie se fera aux prix de la valorisation des valeurs, de pratiques et de représentations culturelles ancrées dans les sociétés arabes et menacées par l'unification agressive déferlante.>>

- **خولة طالب الإبراهيمي.**

<< dans l'état actuel des choses, je crois que nous sommes d'ores et déjà vaincus!>>

- **أ. بن صميدة.**

<< لا أعتقد أن المجتمعات العربية تسعى إلى المواجهة و التصدي و إنما هي تتشرب و تأخذ كل المظاهر الغربية التي تحاول القضاء على الثقافة القائمة و هذا نابع من غياب استراتيجيات التكيف و الاحتواء و التعايش و المواجهة.>>

- **الطيب برغوث.**

<< الحل لا يكمن في امتلاك سيناريوهات أو خطط و خيارات بديلة لمواجهة اشكالات و تحديات العولمة الثقافية و الحضارية فحسب، بل يكمن كذلك في امتلاك الآليات العلمية المؤسسية المؤثرة، التي تنتج لنا هذه الخطط و الخيارات و البدائل الأصيلة الواقعية الفعالة.>>

- **منصف عبد الجليل.**

<< في نظري السيناريو المستقبلي الانسب لمواجهة اشكاليات العولمة مستقبلا يتمثل في حلول البديل الثقافي المعدل و فق المقتضيات الراهنة دون طمس الخصوصية الثقافية و التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي مع امتلاك الثلاثية التي تخدم المجتمع و المتمثلة في المعرفة الموجهة و كذلك امتلاك سلطة المال و الاقتصاد الرشيد و امتلاك السلطة المعلوماتية و الاتصالية.>>

- ذكر المبحوثون في السؤال العاشر جملة من الشروط يرون فيها أسس تحقيق السيناريو المستقبلي الذي اقترحوه في السؤال التاسع و من جهة أخرى أدرجوا قائمة من المعوقات ستحول برأيهم دون تجسيد هذا السيناريو. تراوحت الشروط المقترحة بين ما يرتبط بأوضاع المجتمعات العربية و بين

ما يرتبط بالأوضاع الدولية. أما المعوقات الاكثر حضورا في إجابات المبحوثين فتحوم حول ما هو ثقافي و سياسي في المقام الأول.

- **رابح سبع.**

<< plus d'ouverture sur le monde, afin de bien s'y intégrer '' équitablement'' suppose a priori une décrispation généralisée des régimes politiques qui constituent, dans la plupart des cas, les digues les plus étanches de l'imaginaire arabe.>>

- **خولة طالب الإبراهيمي.**

<< la démocratie, l'ouverture, la tolérance, la croyance au progrès et par-dessus tout le gout au travail et l'effort qui nous libèrera de la soumission et l'esprit rentier.>>

- **أ. بن صميدة.**

<< شروط التنفيذ تعتمد على الاستراتيجيات العقلانية الفاضحة لكل أشكال الطمس و التغريب و الاحتواء و التي يشار إليها فقط في الخطابات الفارغة الشعبوية من أجل التهويل و خلق الفوضى دون بحث مكامنها الحقيقية و السيناريو الذي يمكن أن نتحدث عنه أشار إليه الكثير من المثقفين العرب و هو يتمثل في الذهنية و العقلية العربية الخاضعة للسلطة بمفهومها الديكتاتوري و أيضا المبهورة بما يجود به الغرب و هنا تكمن المعوقات المواجهة لإشكالية العولمة الثقافية>>.

- **منصف عبد الجليل.**

<< التخلص من القبضة السياسية و الاقتصادية الخارجية و هذا لن يتم إلا بوجود البديل المستقبلي المستمد من القيم الحضارية لهذه المجتمعات و المعوق المحتمل هو إما عدم وجود هذا البديل أو أنه موجود لكن هناك أطراف داخلية و أخرى خارجية تحول دون تطبيقه واصفة إياه بمفاهيم عديدة...>>

3- نتائج مرتبطة بتحليل معطيات الاستمارة.

المعطيات التي وفرتها الاستمارة من خلال اقتراب الدراسة من العينتين(عينة العاملين في المركز القومي للبحوث التربوية و التنمية- القاهرة و عينة العاملين في حقل الدراسات الثقافية) مكنتنا من الوقوف على جملة من القضايا، تبرز أكثر حضورا من غيرها، تعاملنا معها كنتائج بحثية.

- **النتيجة الأولى:** تأكد التمايز الحاصل بين مواقف المفكرين و الباحثين العرب إزاء العولمة، و برز الاختلاف في وجهات النظر حيال كيفيات التفاعل معها. موقف أول لا يرى جدوى من مقاومة هذا الاجتياح الثقافي لافتقار المجتمعات العربية لآليات المقاومة، و موقف ثان و على نقيض الموقف الأول، يرى في المقاومة و المواجهة أمرا ممكنا لأنهما سيرسيان نمطا من التعايش مع الآخر سيضمن في آخر مطاف خصوصيات المجتمعات العربية. أما الموقف الثالث، فيدعو إلى الاحجام عن النظر إلى العولمة على أنها كل سلبي، و على العكس يجب الاقبال على منتجاتها العلمية و الاتصالية التي قفزت بالإنسانية إلى مصاف غير متوقعة، لكن بالمقابل من الضروري القيام بعمل دؤوب و مستمر لتدعيم المقومات العربية الثقافية بما يسمح للمجتمعات العربية بأن تسهم في المجهود الإنساني العالمي المتجه نحو فرض ثقافة عالمية منمطة.

- **النتيجة الثانية:** هذا التمايز في المواقف إزاء العولمة لم يصاحبه . و ربما كنا نتوقع عكس هذا . تمايز واضح الحدود إزاء تحديد المفاهيم السابحة في فلك العلاقة القائمة بين ثقافة المجتمعات العربية و ثقافة العولمة. بالطبع، برز و بشكل واضح ميل نحو التحديد الصارم للمفاهيم، مقارنة بالموقف الذي يدعو إلى مرونة التحديد، لكن الدراسة لم تصل إلى الحد الذي يجعلها تجزم بطبيعة هؤلاء الذين يقعون في خانة " الصارمين " و هؤلاء الذين يقعون في خانة " المرنين ". توقعنا على ضوء هذا الافتراض، أن يتسق موقف الداعين إلى تحديد المفاهيم مع الموقف الداعي إلى مقاومة العولمة و مواجهتها وأن يتسق موقف الداعين إلى مرونة تحديد المفاهيم مع الموقف الداعي إلى قبول العولمة و الاندماج معها. هذا الافتراض بقي افتراضا و لم يتحول إلى نتيجة تسندها مؤشرات واضحة.

- **النتيجة الثالثة:** ظهرت الثقافة بمظاهرها الشمولية و المركبة و ضعفت مظاهرها التجزيئية و القطاعية. إصرار قوي برز في المواقف المختلفة، على تبيان أوجه التعاضد الحاصلة بين الاقتصاد و السياسة و الاجتماع و تمثل هذا الكل في قالب عام، شامل و مركب هو الثقافة. لكن هذا التعاضد الهيكلي الذي حضر بكثافة لم يلازمه إصرار من نفس الوضوح و الشدة على تبيان حركية و وظيفية الثقافة في المجتمعات العربية، و قد يعزى ذلك إلى " تكتيك الإجابة على قدر السؤال " الذي اعتمده المبحوثون و الذي منعهم من انتهاج تكتيك تفكيك القضايا المقترحة في الاستمارة بدلا من ابداء ردود أفعال آنية فحسب لا تسموا إلى مرتبة مرجعية فكرية واضحة المعالم، تتيح استعمال الفكر فيها بعدئذ.

- **النتيجة الرابعة:** حضرت المكونات القيمية بقوة و توزعت بحسب المواقف الثلاثة المعلنة تجاه العولمة. وظفت بعض المكونات القيمية من باب مساءلة و نقد أوضاع المجتمعات العربية و منه برزت قيمة التعاون لتبيان غيابه في الفضاء العربي، و برزت الديمقراطية لتبيان ديكتاتورية و استبداد النظم السياسية، و برزت قيم الانفتاح لتبيان غياب الحوار و التواصل مع الذات و الآخر، و برزت القيم العملية لتبيان غياب روح المبادرة و الابداع في زمن لا يؤمن بغيرهما...

نفس هذه المكونات وظفت كوصفة جاهزة يجب أن تتحول إلى ما يشبه " خريطة طريق " تقود المجتمعات العربية إلى وضعية الطرف السيد على مصيره في علاقته بالعولمة. " خريطة الطريق هذه "، لا تدع مجالا للشك حينما يتعلق الأمر بتحديد مواصفات سبيل التقدم و سبيل التخلف: المجتمعات العربية ليس لها من خيار غير اقتفاء سبيل التقدم على ضوء الأنساق القيمية المرتبطة به. و من جهة أخرى، اصطبغت الكثير من هذه المكونات القيمية بشحنات أخلاقية و عاطفية تخاطب الوجدان أكثر مما تخاطب العقل. الشحنات الأخلاقية و العاطفية تقدم المجتمعات العربية بمظهر الطرف المنهزم حتى قبل أن يدخل أية معركة أو يخوض أية حرب و بالتالي يجب أن تشحذ بغاية أن تتحول إلى طرف منتصر. و تقدم أيضا بمظهر الطرف الضعيف المتأصل الضعف فيه، فلا يقوى على صد موجات (الغزو الثقافي) و (الاختراق الثقافي)و (الاجتياح الثقافي) و (الامتصاص الثقافي)...

- **النتيجة الخامسة:** فاعلية الثقافة العربية في تفاعلها مع العولمة قبولا أو رفضا أو تكييفا ترتبط بها جملة من المعوقات أضفت على الشأن الثقافي العربي قدرا من الضبابية و الميوعة و التسيب. المعوق الاكثر تأثيرا، بحسب المبحوثين، يكمن في طبيعة العلاقة القائمة بين المؤسسات الحكومية التي تضطلع بالمهام الثقافية الرسمية و النخب و المجتمع المدني. علاقات تكبل حركية الثقافة أكثر مما تحررها و تفضح التبعية المفروضة على الثقافة لمصادر القرار السياسي و الأيديولوجي و الدوغماتي. النظم السياسية و من شدة توجسها و رعبها من التأثيرات المحتملة لثقافة متحررة و واعية، تصادر حق الفاعلين المحوريين في التفكير حول و تجسيد الغايات الثقافية(النخب العالمة و مؤسسات المجتمع المدني)، و تفرض فراغا حول نفسها يجعلها تخاطب ذاتها فحسب ليس إلا.

- **النتيجة السادسة:** ظهر المستقبل كتمن قد يصعب أن يتحقق و لم يظهر كتوجه واع مقصود تسنده حقائق و مؤشرات مستمدة من حاضر واضح قوي و إيجابي. حاضر المجتمعات العربية الذي يحمل مواصفات الضعف و الميوعة و الضبابية و الانهزامية، هو الذي يحدد طبيعة المستقبل. التمني المرتبط بالمستقبل يرغب في أن تحل الديمقراطية في المجتمعات العربية، الأمر الذي لا محالة سيسهم في تحسين وضعية الكثير من الفئات الاجتماعية المقهورة مثل فئة النساء و الاطفال و الشباب. التمني يرغب ان يحتل العلم و البحث العلمي المكانة التي يستحقها. التمني يرغب أن تسود قيم الابداع و المبادرة و الاقبال على العصر و النهل مما يجود به على الانسانية.

النتائج العامة للدراسة الميدانية.

توصلت الدراسة الميدانية التي شملت أولا، تحليل مضامين مجموعة من الفقرات تغطي الاتجاهات النظرية الست المؤسسة للتجديد الثقافي، الفقرات التي أبرزت دلالات الازمنة الحضارية الثلاثة و أدوار المثقف العربي، و شملت ثانيا، تفريغ و تحليل معطيات الاستمارة التي اقترنا من خلالها من عينة من المفكرين و الباحثين العرب، توصلت إلى جملة من النتائج نعرضها في ما يلي:

- **النتيجة العامة الأولى:** تتحدد مضامين التجديد الثقافي عند المفكرين العرب على ضوء التصورات التي يحملونها تجاه الثقافة العربية الراهنة. التصور الذي يتعامل مع الثقافة كرصيد فكري حركي يؤثر و يتأثر، إنما يدعو و يدافع و ينشر تجديدا ثقافيا مؤثرا غايته احداث التغيير العقلاني المقصود و الواعي. أما التصور الذي يتعامل مع الثقافة كرصيد قار و ثابت لا يتغير بالرغم من تعاقب الازمنة، فإنما يدعو و يدافع و ينشر تجديدا ثقافيا لا يتجاوز الدائرة المغلقة للثقافة القارة و غايته في ذلك إحياء مكونات ثقافية ماضوية و جعلها تعيش في حاضر مناوئ. و من جهة أخرى، التجديد الثقافي التجزيئي أو القطاعي يرتبط بالتصور الذي يتعامل مع الثقافة كجزء ينتمي إلى كل معقد و مركب و هذا التجديد إنما يقف عند عتبة تأثر الثقافة كحالة (صرفة) و بأبعاد مجتمعية أخرى تشمل الاقتصاد و السياسة... و بالمقابل، الذين يتعاملون مع الثقافة كمحور تقع بسببه و من حوله التغيرات الاجتماعية، إنما يدافعون عن و ينشرون تجديدا ثقافيا شاملا، متغلغلا في جميع مناحي الحياة و بذلك يتجاوز معاني الترف الفكري ليشمل أسلوب الحياة.

- **النتيجة العامة الثانية.** تتزاوج عند المفكرين و الباحثين العرب علاقتهم بالثقافة مع الوجه الآخر للعملة و هو علاقتهم بالأزمنة الحضارية الثلاثة. الماضي عند قسم منهم يجب نسيانه و تجاهله، و إن كان و لا بد من استرجاعه، فإنما تسترجع منه فحسب المقومات و المكونات التي تنال قبولا و رضا من خلال اخضاعها لانتقائية مشبوهة و إن اقترحت نفسها بكل مظاهر الموضوعية و الحيادية. الماضي عند قسم آخر يمثل المرجعية لكل ما ينتاب و يتجاذب حاضر و مستقبل المجتمعات العربية. هذا التعامل المزدوج مع الماضي يحدد طبيعة القضايا المرتبطة بالتجديد الثقافي. فهي تارة قضايا تجديدية . و تدرج أصلا في خانة ما هو تجديدي . لأنها تطمح إلى التخلص من عبء الماضي و ما يمثله من كبح لتحرر الفكر و الممارسة. و هي تارة أخرى، قضايا تجديدة لأنها (تجدد) مكونات الماضي سواء وظفت الانتقائية أم لا.

يرتبط التجديد الثقافي بالحاضر و تواجهه المعضلة نفسها التي تواجهه في علاقته بالماضي: التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في حقيقته يخاطب ثلاثة أنماط من الحاضر. حاضر عربي إسلامي صرف، حاضر غربي صرف و حاضر يجمع بين ما هو عربي إسلامي و ما هو غربي.

بغض النظر عن جدوى هذا التنميط و واقعيته، فإن ما يهمنا في هذا المقام هو توافر عدد من الاعمال الفكرية العربية تتضمن كذا تصور للحاضر. و بالتالي، قد تتجه بعض المشاريع التجديدية في فضاء الثقافة نحو مخاطبة الحاضر الذي ترغب أن يكون عربيا. و قد تتجه المشاريع الأخرى نحو الإعلان عن التحاق الحاضر العربي بحاضر غربي، من صناعته و من آليات بسطه على العالم أجمع و بالتالي هذه المشاريع التجديدية تقدم التجديد الثقافي كوسيلة للاندماج في ما هو عولمي و ضعيف هو اسهام العرب فيه. اما المشاريع التجديدية القائمة على ثنائية الحاضر العربي و الحاضر الغربي(و لعل الثقافة الهجينة التي ذكرها أنطوني جيدنز تلتقي مع هذا التصور) فهي تترجم في اعتقادنا مقومات الحيرة و التيه التي تتسم بها الثقافة العربية الراهنة. هذا التأرجح في تعامل الثقافة مع الحاضر له تأثير قوي على علاقة نفس الثقافة بالمستقبل.

التصور الذي ينظر إلى المستقبل كفترة زمنية مؤجلة لأن الحاضر لم ينته بعد، قد يدرج قضايا التجديد الثقافي المعبر عنها حاضرا في فترة زمنية مؤجلة. و التصور الذي ينظر إلى المستقبل كحالة مرغوب و مأمول فيها بالنظر إلى حالة معيشة حاضرة و قاهرة وضاغطة، يقترح تجديدا ثقافيا يقترب في توجهاته من التمنيات و الأمنيات و يبتعد عن المشاريع الهادفة و الواعية التي تمتلك الوسائل و الاسباب و تستهدف غايات بعينها.

و أخيرا، التصور الذي يرى في المستقبل جهدا و عملا قد شرع فيه فعلا في الحاضر، يقترح تجديدا ثقافيا لا يعترف بالمعاني الزمنية للمستقبل و يشتغل بقيم استشعار الحاضر الموغل في المستقبل و المستقبل المتجذر في الحاضر و بالتالي قضايا التجديد الثقافي بمقتضى هذا التصور إنما تحتفي بالسيرورة التاريخية للثقافة.[1]

النتيجة العامة الثالثة: الدراسة باهتمامها بالمثقف العربي و قفت على توصيفات و تنميطات مختلفة أصبحت من الكلاسيكيات التي يكاد لا يخلو منها أي عمل فكري عربي بالنظر إلى معايير

---

[1] يمكن الرجوع إلى مقالة ريموند ويليمس " تحليل الثقافة " و الذي بين فيها تداخل الفترات الزمنية في كتاب:

Tony Bennett: culture, ideology and social process, Batsford academic and educational LTD, London, 1983.

التوصيف المستحضرة. و بالتالي، أمر مألوف هو، توصيف المثقف العربي بالأيديولوج و التابع للسلطة و السلفي و الرجعي و الليبرالي و القومي و العروبي و الحداثي و المثقف الداعية...[1]

بعيدا عن هذه التنميطات و التي تملك أهمية أكيدة، و قفت الدراسة على نمط من المثقفين يرتبط وظيفيا بالتحديات التي تطرحها قضايا التجديد الثقافي. بعبارات أدق، استراتيجية التجديد الثقافي بأبعاد التفكير و التخطيط و التنفيذ(و البعض يضيف بعد التقويم) تتطلب نمطا من المثقفين يملك من المؤهلات العلمية و العملية ما يسمح بتجسيد غايات تلك الاستراتيجية. لكن الاتجاه الذي تتخذه هذه الاستراتيجية يختلف حسب طبيعة المضامين اللصيقة بمفهوم التجديد الثقافي. و بالتالي، تتحدد طبيعة أدوار و مهام المثقف على ضوء المضامين التي يسقطونها على قضايا التجديد الثقافي. و بالتالي، و إن تفادينا السقوط في التنميطات الشائعة، فإنه سرعان ما نسقط في تنميط جديد يفرضه موضوع الدراسة. و هكذا أصبح بالإمكان التمييز بين المثقف الذي يتجه بالتجديد الثقافي نحو داخل المجتمعات العربية و يمكن وصفه بالمثقف المتقوقع نحو الداخل، و المثقف الذي يتجه بالتجديد الثقافي نحو الخارج يرغب من خلاله الانفتاح و الاندماج، فهو بذلك مثقف منفتح عند البعض و منسلخ عند البعض الآخر. كما أصبح بالإمكان أن نتحدث عن مثقف يحاول أن يوفق(يتهمه البعض فيقال يلفق) بين متطلبات التجديد الثقافي المتجه نحو الداخل و متطلبات التجديد الثقافي المتجه نحو الخارج، و بالتالي يوصف بالمثقف التوفيقي عند البعض و بالمثقف التلفيقي عند البعض الآخر، بل هناك من يصفه بالمثقف الحائر ثقافيا و التائه ثقافيا. و أخيرا، نكتشف المثقف المترف فكريا لأنه يطرح قضايا التجديد الثقافي في دوائر و لدوائر نخبوية عاجزة عن نقل فكرها إلى القواعد فتحتضنه الجماهير. و نكتشف المثقف الوجودي الذي يشتق قضايا التجديد الثقافي من رحم القضايا الوجودية للجماهير، تلك القضايا التي تأخذ مسارا تصاعديا لتبلغ عالم الفكر فتتخذ صفة المقاربات و الاستراتيجيات فتعود للقاعدة فيتعرف عليها الأفراد و يعترفون بها فتصبح أكثر قابلية للتنفيذ و التطبيق.

[1] يعد كتاب عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية، الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين، في نظري أقوى المؤلفات العربية التي تصدت بالبحث العميق لأدوار المثقف.

النتيجة العامة الرابعة: حضرت المرجعية القيمية بشكل حاسم في دراسة قضايا التجديد الثقافي في المجتمعات العربية، سواء تعلق الامر ببعد الأزمنة الحضارية الثلاث او ببعد أدوار و مهام المثقف العربي أو ببعد محورية الثقافة في تنمية المجتمعات العربية. توظف المرجعية القيمية لتفسير و تبرير قدسية الماضي عند البعض و نبذه و تجاهله عند البعض الآخر. تحضر المرجعية كذلك لتحديد المواقف من الحاضر و المستقبل. ما كان بالإمكان التمييز بين الادوار التحررية و الثائرة و المتمردة عند المثقفين العرب، و بين الادوار الخانعة و التمويهية و المترددة عند نمط آخر من المثقفين دون هذه المرجعية. حتى المقاربة التنموية لا تفلت من قبضة و سلطان القيم: التنمية في قضايا التجديد الثقافي تستلزم أنساقا من القيم تتوزع بين ما هو علمي و ما هو عملي و ما هو تسييري و ما هو تكنولوجي و ما هو اتصالي، و دون اتساق منسجم بين أجزاء هذا الكل المركب و المعقد، يصبح الحديث عن التنمية شكلا من أشكال العبث. و خلاصة القول في هذا السياق، هو التأكيد على أن السجال في هذا المجال لا يزال مستمرا . و هو مرشح لأن يطول . بين نسق من القيم يدفع التجديد الثقافي نحو ولوج عصر المعلوماتية و عصر المواطنة العالمي و نسق من القيم يدفع التجديد الثقافي نحو مزيد من الانغلاق على الذات و العزلة بمبررات التمايز الحضاري و الرسالة الانسانية. السجال سيطول أيضا بين طموح مشروع و شرعي يحاول أن يخضع التجديد الثقافي لقواعد التنمية المتعارف عليها عالميا و التي أثبتت جدواها ما وراء البحار، و سلط سياسية و مصادر قرار و جماعات نفوذ و ضغط لا تملك من الطموح إلا طموح البقاء في الكرسي و لا تملك من الشرعية إلا ذلك الشكل من الشرعية الذي أخذ عنوة.

النتيجة العامة الخامسة: جملة المؤشرات الواقعية و الشواهد الامبريقية المرتبطة بأوضاع المجتمعات العربية قادت الدراسة إلى نتيجة رئيسية تتفرع منها نتائج عدة، مفادها غياب استراتيجية حقيقية للتجديد الثقافي في المجتمعات العربية بالرغم من الحضور المكثف لمفهوم الاستراتيجية في الكثير من الأعمال الفكرية كاستعراض لغوي و كممارسة عقلية لا شك أنها جادة، لكن تبقى عاجزة عن لقاء المضامين العلمية للمفهوم[1].

---

[1] يمكن العودة مثلا إلى المراجع التالية للوقوف على هذه المضامين العلمية:

- *Cyril Levicki; stratégie en action, les échos, Paris, 2000.*

إذن، توظيف المفهوم بغياب المضامين الاصيلة له، جعلت الدراسة تشكك في جدية استحضار المفهوم في الاعمال الفكرية المهتمة بقضايا التجديد الثقافي. و بغض النظر عن هذا القصور المفهومي، و مع افتراض أن هذه الأعمال الفكرية تعي ما تتحدث عنه، حينما تستخدم مفهوم الاستراتيجية، مع افتراض ذلك، الواقع على نقيض ذلك يؤكد غياب هذه الاستراتيجية و ليس على حضورها. التقارير الجادة ذات الصدقية العالية تثبت الغياب شبه التام للتنسيق البسيط بين قطاعات مختلفة داخل المجتمع الواحد، فكيف السبيل إلى إقامة استراتيجية شاملة تجمع المجتمعات العربية كافة حول القضايا الثقافية التي شكلت دوما محطة جدال و خلاف؟

و من جهة أخرى، الاستراتيجية الحاضرة في الأعمال الفكرية تتخذ أشكالا مختلفة تنوس بين الشكل الذي يزيد من حدة الاستقطابات داخل المجتمع العربي الواحد و بين مجتمع عربي و آخر، و الشكل الذي يؤدي وظيفة التمويه و غايته الحفاظ على الأمر الواقع أو الشروع في بناء هذا الأمر الواقع. و شكل ثالث وظيفته المخاصمة و المفارقة، إزاء الذات و إزاء الآخر، و مآله نشر قيم الانطواء و الانغلاق في سياق نرجسي أسسه التباهي و التعالي للاحتفاء بالذات و التحقير و الاذلال للحط من قيمة الآخر.

التجديد الثقافي بين سيناريو النكوص إلى الماضي و السيناريو المستقبلي.

توصلت الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات مرتبطة خصوصا بالأطر النظرية للموضوع المدروس و إلى جملة من النتائج العامة و الجزئية مرتبطة بالدراسة الميدانية. نقترح في المحور التالي توظيف الاستنتاجات تلك و النتائج لإنجاز مهمتين:

- تقتضي المهمة الأولى النظر إلى تلك الاستنتاجات و النتائج كرصيد توقعه أو تنبأ به أو رغب في وقوعه، مفكرون و باحثون عرب اهتموا بالشأن الثقافي في المجتمعات العربية فألفوا كتبا

- *Claude michaud, jean-claude thoenig: stratégie et sociologie de l'entreprise, village mondial, Paris, 2001.*
- *Gerry Johnson: stratégiques, pearson, Paris 2002.*

و أنجزوا دراسات ضمنوها تصورات مستقبلية حيال الثقافة العربية. و بالتالي، ما توصلت إليه الدراسة الحالية من نتائج كان يمثل منذ سنوات تنبؤات و توقعات محتملة أو مرغوبة و مأمولة. إذن، نهتم من خلال المهمة الأولى برصد مجموعة من الفقرات الواردة في أعمال فكرية ظهرت منذ عشرين سنة تتوقع سيناريوها مستقبليا لقضايا الثقافة في المجتمعات العربية.

- أما المهمة الثانية، فتقتضي الاعتماد على نتائج الدراسة الحالية و الاستعانة بمجموعة أخرى من الأعمال الفكرية الصادرة حديثا لإنجاز السيناريو المستقبلي للتجديد الثقافي.

أولا: سيناريو النكوص إلى الماضي.

نحاول في هذا السياق و بكثير من التركيز العودة إلى الاعمال الفكرية الصادرة قديما لرصد أثر النتائج الحالية التي في ذلك الوقت عبر عنها بصيغ التنبؤ و التوقع.

محمد عابد الجابري.

<< يبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي. و بعبارة أخرى: لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي، إلا إذا أحصوا و حاصروا رواسبه في الحاضر. و إذن، فالمعركة يجب أن تكون نقدية، و يجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر و المستقبل.[1]>>

<< إن الازدهار الثقافي هو فعلا من عمل النخبة، و لكن لا النخبة التي تطفو على سطح المجتمع و يمكن تعداد أفرادها، بل النخبة التي تلتحم قاعدتها العريضة بكلية جسم المجتمع لتمثل مختلف فئاته و طبقاته و تعبر عن آلامه و آماله، و تعمل على تنشيط عملية الانصهار داخله و تحريك مكامن القوة و الخصوبة في أحشائه.[2]>>

[1] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية. ط6، بيروت 1999، ص 206

[2] محمد عابد الجابري: اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت 200، ص 82

<< تلك في نظري هي مهمة المثقف العربي في الظروف الراهنة: مهمة إعادة التفكير في مشروعنا النهضوي انطلاقا من مراجعة المفاهيم و التصورات في ضوء الواقع و تحت ضوء سلاح النقد.[1]>>

محي الدين صبحي.

<< إن كل مقاومة جدية للغزو الثقافي ترتبط ارتباطا وثيقا بتغيير الواقع العربي بأكمله " استخلاصا من استراتيجية ثقافية ذات رؤية شاملة" مستندة إلى استراتيجية شاملة، بكل ما يعنيه هذا الشمول من أبعاد اقتصادية و عسكرية و" اجتماعية و تعليمية و إعلامية و علمية و تكنولوجية'[2]>>

- **عبد الله عبد الدائم.**

<< يبدو أن مهمة التربية في المستقبل ستكون أكثر تعقيدا، و ذلك لأن بعض مشكلات المجتمع المعاصر سوف تصبح أكثر شمولا و تعم العالم يوما بعد يوم.[3]>>

<< واضح من هذا كله أن الثروة العلمية التكنولوجية تفتح أمام الإنسان و أمام مصيره آفاقا جديدة، و أنها تبشر بحياة إنسانية جديدة.[4]>>

سمير أمين.

<< إن أيديولوجيات " الرفض " باسم " الخصوصية" التي يتقدم بها بعض التيارات الثقافية في العالم الثالث المعاصر بعيدة تماما من إدراك مغزى التحدي، لدرجة أنها لا تمثل بديلا ممكنا بل مجرد رد فعل ينعكس فيه عجز القوى الاجتماعية التي تمثلها هذه التيارات.[1]>>

---

[1] المرجع نفسه، ص 112.

[2] محي الدين صبحي: جدلية الذات و المصير، مجلة الوحدة، المرجع السابق، ص 57.

[3] عبد الله عبد الدائم: التربية و تنمية الإنسان في الوطن العربي، دار العلم للملايين، ط 2، بيروت 1991، ص 365.

[4] عبد الله عبد الدائم: طبيعة الثروة العلمية التكنولوجية. في: رؤيتنا الانمائية الإنسانية المستقبلية، المرجع السابق، ص 243.

أحمد مجدي حجازي.

<< ما لم نتخط محنة التخلف ستظل ثقافة المجتمع العربي تابعة منطوية تحت لواء الثقافة " الأم"، و سيظل مستوى الوعي الثقافي في مراحله الأدنى من الأمية. و ستظل التيارات الثقافية التي تهب على المجتمع العربي تسيطر على رؤى النخب السياسية و فكرها، و سوف يكون لهذه التيارات الوافدة تأثيراتها السلبية في غياب(تغييب) الوعي الثقافي. و النتيجة الدخول في طائفية السلفي و المعاصر. و سوف تزداد الهوة اتساعا و ينشأ الصراع الفكري و تزداد النخوة العربية و تنحو نحو التقليدية الرافضة أو المعاصرة المغتربة.[2]>>

المهدي المنجرة.

<< إن التحام العلم و الثقافة هو السبيل الوحيد الذي يقدم ضمانا للبقاء بكرامة، و ليس بأي ثمن يحدده آخرون. إنه الكيفية لإعادة اكتشاف الانسجام داخل النظام و الفوضى سواء في الميدان الفيزيائي أو الروحي. إنه ليس فقط مفتاح القرن الحادي و العشرين، بل هو أيضا سلام الإنسان مع نفسه و بيئته.[3]>>

محمد الرميحي

<< إنه لا شك أن هناك محاولات جادة في أحشاء هذا المجتمع تقاوم التعسف البيروقراطي الرقابي أو الوقوع في إطار ثقافة تنحو نحو الخرافة كما تقاوم الانخراط في نموذج ثقافي موحد يحل من خلال الصناعة الثقافية العالمية، و ترى أن الاستقلال و الوحدة لا يكتملان إلا بثقافة ديمقراطية

---

[1] سمير أمين. نحو نظرية للثقافة، دار الفارابي، ط 2، بيروت، 2003، ص 160

[2] أحمد مجدي حجازي: أمية المثقف العربي. في: الثقافة و المثقف في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت 2002، ص 92

[3] المهدي المنجرة: الالتحام بين العلم و الثقافة؛ مفتاح القرن الواحد و العشرين، الثقافة و المثقف في الوطن العربي المرجع نفسه، ص 159.

هي و سيلة الإنسان الخليجي للتعبير عن نفسه و التعرف إلى ذاته و إعادة صوغها كمشروع متكامل في إطار الثقافة العربية و الإسلامية و الإنسانية.[1]>>

برهان غليون.

<< لا تكمن المشكلة إذن في النقل عن الغرب أو في وجود الثقافة الغربية، إذ ليس هناك ما يمكن أن يقف حائلا أمام تدفق الدلالات و المعاني و الرموز الجديدة القادمة من الغرب مع قدوم الحضارة و في إثرها، من موضوعات استهلاك و طرائق عمل و إنتاج و تفكير طالما استمرت الثقافة الغربية حاضنة للحضارة الراهنة و منبع ابداعاتها. و لكن أصل المشكلة هو نحن، أي طريقة تعاملنا مع الدلالات و قدرتنا على التحكم بها و إدماجها في سياق المنظومة الخيالية الرمزية المحلية، و توظيفها ضمن هذه المنظومة، بقصد تطويرها وإغنائها. فمن المؤكد ان الفشل في هذا لن يقود إلا إلى تفجير هذه المنظومة و تفكيكها.[2]>>

<< نزعة المقاومة و الرفض نابعة إذن من طموح الجماعات التي حطمت توازناتها العميقة و دمرت مؤسساتها بسبب عدوانية الامم المتحضرة، إلى ضمان حقوقها في الحاضر و المستقبل، و إلى رغبتها في أن تنفذ إلى الحضارة التقنية و المادية بشروط أفضل، و ليس بشروط الامم السائدة التي تطمح إلى تحويلها إلى مستعمرات و مستودعات لبضائعها.[3]>> .

<< نحن . في اعتقادي . في صدد عمليتين متوازيتين معا تتبع الأولى خط نشوء ثقافة عالمية تشكل الموارد المشتركة للنخبة الدولية التي سوف تدمجها الشبكات و القطاعات المعولمة، و تنشر فيها القيم و السلوكات وأنماط التفكير ذاتها، و تفصلها بالتالي عن الجسم الرئيسي للمجتمعات التي تنتمي إليها. أما العملية الثانية فتتبع خط التمايز و الصراع المتزايد بين الثقافة المعولمة الجديدة،

[1] محمد الرميحي: واقع الثقافة و مستقبلها في أقطار الخليج العربي، الثقافة و المثقف في الوطن العربي، المرجع نفسه، ص 284.

[2] برهان غليون. اغتيال العقل. سلسلة موفم صاد، الجزائر، 1990، ص 294.

[3] المرجع نفسه، ص 315.

ثقافة العولمة، و الثقافات المحلية و الإقليمية التي سوف تفقد طابعها الوطني أو القومي التقليدي...[1]>>

ثانيا: التجديد الثقافي و السيناريو المستقبلي.

ذكرنا في ما سبق بأن الاستنتاجات التي خرجت بها الدراسة الحالية و النتائج التي توصلت إليها تمثل توصيفا و رصدا لواقع الثقافة العربية الراهنة برافد التجديد الثقافي و اقترحنا أن نعتمد هذا الرصد لبناء سيناريو مستقبلي يسمح بقراءة استشرافية لمآلات القضايا المرتبطة بالتجديد الثقافي. هذا السيناريو ينقسم إلى قسمين: قسم أول يشرح خطوات بناء السيناريو و قسم ثان يعرض محتويات السيناريو.

1- مراحل بناء السيناريو.

تجدر الإشارة إلى أن الدراسة في هذا القسم اعتمدت على السيناريو الذي أعده الباحثان المصريان عصام توفيق قمر و عزة جلال مصطفى حول البحث العلمي في الجامعات العربية[2]. يتميز بناء السيناريو بأربع مراحل، نعرضها في ما يلي على أن نعود إليها بأكثر تفصيل: دواعي بناء السيناريو، وصف السيناريو، متطلبات تنفيذ السيناريو، و أخيرا المعوقات المحتملة أمام تنفيذ السيناريو و سبل التغلب عليها.

تهتم الدراسة في المرحلة الأولى بتبيان جملة من الأسباب جعلتها تتبنى خيار استشراف مآلات التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في الوقت الذي كان بالإمكان الاكتفاء بالاستنتاجات و النتائج التي توصلت إليها. أما في المرحلة الثانية، فالاهتمام ينصب على القضايا التي يغطيها الاستشراف انطلاقا من رصيد الواقع الراهن. و طبعا، هذا السيناريو يحتاج إلى جملة من الشروط

[1] برهان غليون، سمير أمين: ثقافة العولمة و عولمة الثقافة. دار الفكر المعاصر، ط 2، دمشق 2002، ص 53

[2] عصام توفيق قمر و آخرون: البحث العلمي في الوطن العربي. اشكاليات و آليات للمواجهة. المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، مصر 2008.

تضمن له التنفيذ إن ضعفت أو غابت كانت النتيجة الفشل. و أخيرا، يضع السيناريو لنفسه محاذير إن واجهت مسار تنفيذه أعاقته و منعته من التجسيد.

2- محتويات سيناريو التجديد الثقافي.

ساهمت القراءات المتنوعة و الاطلاع على المراجع المختلفة في تحديد معالم هذا السيناريو، إلا أن بعض هذه القراءات كان لها الفضل الأكبر في هذا الإنجاز[1].

دواعي السيناريو.

يمكن استجماع هذه الدواعي في ما يلي:

- مؤشرات عديدة و شواهد أمبريقية متنوعة تؤكد بأن الثقافة في العقدين الاخيرين غدت محور تجاذب و جدل و صراع على نطاق عالمي واسع و يزداد حضور هذا التجاذب و الجدل و الصراع في المجتمعات العربية التي لم تفلح في محاولتها فهم و استيعاب روح العصر. و بالتالي، فإن قضايا التجديد الثقافي تجد نفسها حبيسة أوضاع تصادر غايات التجديد فيها، إذن من المهم، و بالنظر إلى حركية المجتمعات العربية الراهنة، الاهتمام بما ستؤول إليه قضايا التجديد في العشرين سنة المقبلة في سياق عالمي نتنبأ بأنه سيتجه إلى مزيد من الاخضاع و التنميط.
- الثورات الشعبية الهادرة التي أطاحت بنظامين سياسيين شموليين في تونس و مصر سنة 2011، يجعلنا نهتم بالمنحى التصاعدي الذي بدأت تنحوه هاته الثورات في مجمل البلدان العربية و إن اختلفت حدتها و مسمياتها. هذه الثورات و التي أجبرت الدول العظمى على الاعتراف بها، بل مباركتها و تدعيمها علنا، فتحت إمكانية تاريخية لتحرر الثقافة العربية من قيود السياسة. الثقافة

---

[1] – هادي نعمان الهيتي، المرجع السابق.

– حسن شحاتة: مستقبل ثقافة الطفل العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2008.

– ميتشيو كاكو: رؤى مستقبلية، ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، عدد 270، 2001.

- يعقوب حسين نشوان: التربية في الوطن العربي دار الفرقان للنشر و التوزيع، عمان، 2005.

المتحررة في العشرين سنة المقبلة معناه أنماط جديدة من التجديد الثقافي أقواها على الاطلاق سيكون التجديد الثقافي القائم على قيم الابداع و الانفتاح و الحرية، و هذا من دواعي اهتمامنا بتهاوي الانظمة السياسية العربية و تأثير ذلك على التوجهات الثقافية.

- يبدو أن الثقل الاجتماعي في المجتمعات العربية بدأ ينتقل من القوى الاجتماعية التقليدية إلى قوى اجتماعية أخرى كان ينظر إليها و إلى وقت قريب ككتلة عددية يستنجد بها في الاستحقاقات الانتخابية و توظف بدون علمها في نسج الاستراتيجيات التمويهية و في حروب الدعاية و الدعاية المضادة. أمر خارق هذا الذي تعيشه المجتمعات العربية، و الذي يرد الاعتبار لفئة الشباب، باعتبارها مركز الثقل الاجتماعي الذي أبان في المدة الاخيرة قدرات هائلة في المبادرة و الاقتراح و وضوح الرؤية مما جعل الجيوش و القبائل و رجال الأعمال و بكل ما يمثلونه من نفوذ و سطوة يلتفون حول هذه القوة الاجتماعية الفتية و المؤثرة. هذا الانجاز التاريخي . انتقال مركز الثقل الاجتماعي من قوة تقليدية إلى قوة حديثة . يجعلنا نهتم بقضايا التجديد الثقافي مستقبلا و التي من المفروض أن تتأثر بهذه النقلة النوعية.

- بينت الثورة الاتصالية مؤخرا . إضافة إلى ما يعرف عنها سابقا . بأن العين العالمية المراقبة حاضرة في كل وقت و في كل مكان ترصد الأقوال و الأفعال، و بإمكانها أن تفضح حتى عملية اغتيال وقعت في عتمة الليل و في شارع مهجور. هذا الاتجاه الذي تنحوه الثورة الاتصالية بشكل مطرد من حيث اهتمامها المبالغ بتفاصيل الحياة الجزئية و "بصغائر الامور" (لا أقول التوافه) قد يستثمر العرب فيه بضمان الإشهار اللازم و المستمر لمقومات و مكونات ثقافية عربية أصابها الاحتقار و التجاهل في موطنها فأصابنا احتقار و إذلال الآخرين لجهلهم بنا و بهذه المكونات. فبمثل ما تحضر أخبار الحصة الاخيرة من البرنامج الترفيهي لشهيرة أمريكا " وينفري أوبرا"، و تحضر أخبار كأس العالم لمعركة الوسادات، و تحضر أخبار مدير البنك الدولي " ستروس كان" الذي تورط في تحرش جنسي مع خادمة فندق، و تصبح كلها مادة يستهلكها الملايين من البشر في الوقت نفسه، أصبح من الضرورة الملحة أن تضمن المجتمعات العربية لنفسها قسطا من هذا العالم المفتوح، ليس من خلال أخبار الانقلابات و الاغتيالات و الفساد المالي و مغامرات المغنيات الماجنات، و لكن من خلال التعريف أكثر بما تملكه من عناصر

التميز وروح الإبداع و قيم تقديس العمل و قيم احترام الذات. إن فعلت المجتمعات العربية ذلك في السنوات المقبلة، فهذا سيؤشر حتما إلى انتقال التجديد الثقافي من الاهتمام بالماكرو إلى الاهتمام بالميكرو.

وصف السيناريو.

السياق لا يسمح بالعودة مرة أخرى إلى التراث النظري الغزير و المتنوع و المتشابك الذي اهتم بمقومات و مظاهر الثقافة العربية، فالغرض غير هذا الغرض. ما نقترحه هو بعض العمليات الأساسية التي نرى فيها جدوى حتى تقلع الثقافة .و من خلالها التجديد الثقافي نحو التغيير و السمو نحو الأفضل.

- **بناء الثقافة حول المستقبل**

تحتاج الثقافة العربية إلى عناصر ثقافية جدية قوامها المستقبل و الذي يتحدث بما هو علمي و عملي. فالثقافة العربية بحاجة ملحة إلى محور تسبح من حوله(البؤرة الثقافية بتعبير نعمان الهيتي) يعمل على نشر الوعي بالمستقبل الذي تفتقده الثقافة العربية.

- **بناء الثقافة حول العلم.**

لا جدال في أن العلم قد حقق للإنسان في القرون القليلة الماضية انجازات عبقرية غير متوقعة، لكن دعوتنا إلى أن تبنى الثقافة حول العلم لا تعني اطلاقا اقحام الخطاب العلمي و مفرداته و حقائقه في عالم الثقافة، لكن المقصود هو توظيف طرائق التفكير العلمية وأشكال التنظيم العلمية في التعامل مع قضايا الثقافة.

- **قابلية التغيير في الثقافة.**

أصبح مطلبا جوهريا عند الكثير ممن يؤمنون و يدافعون عن ثقافة عربية تتجه نحو المستقبل، ذلك أن التصلب الذي لازم الثقافة العربية دفع بالواقع العربي نحو الخلف و حال بينها و بين الأفق المستقبلي. و القابلية للتغيير معناها قابلية التغيير نحو الأفضل و الذي تضمنه و توفره الانجازات

الفكرية و العلمية الحديثة. فالتغيير في أحد معانيه، هو سهولة الانتفاع من هذه الانجازات و هذا يمر حتما عبر التنازل عن العناصر غير المتوافقة مع الحداثة التي يقتضيها العصر.

- **توفر الاختراع الثقافي.**

المجتمعات الغربية لم تصل إلى ما وصلت إليه من تقدم و تطور إلا لأنها قدست الفكرة و التطبيق الذي يليها، و من خلالها ارتقت بالإنسان إلى مراتب عليا. المجتمعات العربية بحاجة استثنائية إلى إرساء موجهات ثقافية عقلية و علمية ترقي الإبداع و الاختراع الثقافي إلى مرتبة الضرورة الاستراتيجية الحيوية، على أن يتم ذلك بصورة سلسة و إرادية تبتعد عن القرارات الفوقية القاهرة و المنفرة و عن الوصفات الاقتصادية الجاهزة التي لا روح فيها و لا حيوية و عن الانماط التكنولوجية غير المدروسة و الصادمة.

- **إرساء تراتبية قيمية جديدة.**

من أشهر التقييمات و أكثرها انتشارا في المجتمعات العربية ما نكرره على مسامع بعضنا البعض، من أن السلم القيمي في العالم العربي معكوس. هذا التقييم الاجتماعي و الفكري . و الذي نراه توصيفا دقيقا و صادقا لحالة القيم في المجتمعات العربية . يدعو في حقيقة الأمر إلى إعادة النظر في تراتبية الاولويات التي سادت وتحاول أن تستمر لما تملكه من قوة ضغط و إكراه. الثقافة العربية المتجهة نحو المستقبل، مطالبة بأن تفرض مثلا القيم الصانعة للمستقبل و كذا قيم العلم و الاختراع و المبادرة على صدارة القيم المجتمعية.

- **الانفتاح على العالم.**

غير متاح للمجتمعات العربية و غير مسموح لها أن تفرض على نفسها عزلة قاتلة تصيب الثقافة فيها في الصميم، فتبقى على ركودها و تجتر مكوناتها في حركة أبدية تراوح مكانها. إنه ضرب من الخيال هذا الادعاء الذي يؤكد على قدرة الثقافة العربية على حماية نفسها مما هو وافد. تفاصيل الحياة اليومية من خلال اللباس و طرائق الاكل و تسريحات الشعر و الالوان السائدة في المدن و أساليب تأثيث المنازل...تؤكد أن ما هو وافد قد حل في الديار، بل أكثر من ذلك قد تمكن من إزاحة القديم و المألوف و امتلك فضاءهما. الانفتاح على العالم بالنسبة للثقافة العربية في السنوات

المقبلة سيقلب الموازين داخل المجتمعات العربية لصالح ثقافة عالمية من المفروض أن يسهم فيها الجميع . و على أضعف تقدير . أن تسهم فيها الأغلبية. و الانفتاح الواعي و الهادف و المقصود، و المتجه نحو الخارج انطلاقا من داخل المجتمعات العربية، أفضل و أرحم من " الانفتاح" المفروض القاسي و الصادم. عندما تنفتح الثقافة العربية من منطلقات مفكر فيها، إنما ستفرض انفتاحا رشيدا يتيح لها الاسهام في المجهود الإنساني العالمي، و عندما " تنفتح" نفس الثقافة بإيعازات و إملاءات وافدة، فإنما انفتاحها وهم كبير، و يزيد فوضى الأشياء فوضى و تشتد التبعية.

متطلبات تنفيذ السيناريو.

القضايا المعروضة سابقا و التي حددنا من خلالها ملامح مستقبل الثقافة العربية المرغوبة تتدعم بجملة من الشروط إن توفرت ازدادت فرص تجسيد هذه القضايا فعليا في فضاء الثقافة العربية.

- **الشروط السياسية.**

حسمت المجتمعات الغربية أمر السياسة في تسيير حركية الثقافة و لم تسمح لها بالحضور في الفضاء الثقافي إلا بالقسط الذي يخدم الثقافة ذاتها، و بالتالي، تضطلع السياسة في علاقتها بالثقافة بدور المرافق و الراعي و الحامي. و على نقيض ذلك، تهيمن السياسة في العالم العربي و بشكل خانق على الثقافة، وحولتها إلى تابع يؤتمر بأمرها. السياسة تكبل الثقافة على أكثر من صعيد. ضعف الميزانيات المخصصة للشأن الثقافي ضعف مقصود يستهدف تنميط الثقافة بالشكل الذي يخدم السلط و الجماعات المنتفعة من وجودها، و على ضعف تلك الميزانيات، فإن النصيب الأكبر منها يستثمر في قضايا الإلهاء و الابتذال و نادرا ما يستثمر في القضايا التي تؤدي إلى التراكم المعرفي. تتجسد تبعية الثقافة للسياسة أيضا في مظهر بشع و مقزز هو ربط الثقافة بالمناسبات التي تحدد أهميتها المجتمعية السلطة الحاكمة فتتحول الثقافة إلى ما يشبه جرعات متقطعة لدواء لم تثبت فعاليته. ثقافة لن تقدر على علاج أي شيء لأن التشخيص غائب و الطبيب غير مؤهل.

و أخيرا، يضمن السياسي تبعية الثقافة بتغييبها في فضاء المناقشات العامة و في فضاء وسائل الإعلام و في برامج الأحزاب السياسية و في المدرسة و الجامعة. واضح إذن، بأن الثقافة تحتاج

إلى أن تتحرر من وصاية السياسة حتى تتمكن من سن خطط و استراتيجيات للتجديد الثقافي، و هذا شرط مركزي لا يمكن الاستهانة به.

- **الشروط الاجتماعية.**

من اهم الشروط التي يجب أن يرعاها المجتمع العربي مستقبلا هو ضمان انتشار الثقافة أفقيا من خلال الدور الدؤوب و الجاد و المتحرر لمؤسسات المجتمع المدني و الجمعيات الاهلية و النوادي العلمية و المراكز البحثية المستقلة. على الأطراف هذه أن تبقى على سماع دائم و قريب للمجتمع و ان تستشعر ما يتجاذبه من طموحات و توجسات و ينقل كل ذلك إلى أعمال فكرية و إنجازات ثقافية ميدانية تقنع القاعدة بأن لها الحق في الإسهام في تحديث و صقل معالم الثقافة في مجتمعاتها. هذا الامر، إن تحقق، سيضفي على التجديد الثقافي مقومات العمل الثقافي القاعدي المرتبط أولا بهموم المواطن و تطلعاته.

أما الشق الثاني من الشرط فيتعلق بالذوق العام. الأسرة و المدرسة و الجامعة مثلا يقع على عاتقها مهمة تطوير الحس المجتمعي الراقي الذي يقترب و يشجع مواضيع و مظاهر الثقافة الهادفة و يبتعد عن الثقافة الهابطة و المبتذلة. مهم جدا، أن تشجع روح الاطلاع و المطالعة، و الرسم، و تأليف الروايات و إنتاج الأفلام الاجتماعية و التاريخية النقدية، و إعادة بعث **الصناعات التقليدية...**

- **الشروط التنظيمية و التسييرية.**

التجديد الثقافي ليس كتاب يروج لقضايا التجديد فحسب، و ليس محاضرة يلقيها مفكر عربي معروف بإسهاماته الجادة، و ليس مقالة فكرية تنشر في أهم المجالات الفكرية العربية. هذه عمليات جزئية من التجديد الثقافي و ليست التجديد الثقافي كله. التجديد الثقافي عمليات كبرى تستنهض قوى و قطاعات المجتمع برمتها و توجهها في ذلك استراتيجيات هادفة لها طموح بلوغ غايات تعود بالأثر الإيجابي على المجتمع عامة.

فطبيعة التحديات التي تواجهها استراتيجيات التجديد الثقافي تتطلب قدرا عاليا من الوسائل المادية و البشرية، و جيشا من العاملين و الساهرين على بلوغ الغايات المسطرة في سياق تنظيمي و تسييري محكم يراعي المبادئ العلمية في التسيير و التنظيم.

- **الشروط الاقتصادية.**

تتطلب استراتيجية التجديد الثقافي بالتحديات التي تنوي رفعها اقتصادا قويا يكون في خدمتها من حيث تأمين الموارد المادية و المالية الضرورية للإقلاع ، و من حيث تدعيم و تمويل المؤسسات و المراكز البحثية و الجمعيات و الأفراد المنطوون تحت لواء هذه المشاريع الثقافية الكبرى، و من حيث كذلك تأمين تسويق مخرجات التجديد الثقافي في شكلها المادي، من كتب، أطروحات و أفلام و أشرطة و مهرجانات...غني عن التذكير إذن بأن الثقافة تفرض نفسها أكثر في مجتمعات يكون الاقتصاد فيها قويا.

- **الشروط الاتصالية و التواصلية.**

في عصر سمته الغالبة الاتصال و التواصل، و لا شك أن هذه السمة ستزداد رسوخا في المستقبل، لا تملك المجتمعات العربية من خيار غير مواكبة الثورة الاتصالية الشاملة و هذا شرط محوري إن كانت غاية التجديد الثقافي هو ابقاء الثقافة العربية في العصر و ليس جعلها متفرجا يتمتع بمشاهدة قطار العصر يمر بالقرب منه و هو غافل عن اللحاق به. الثورة الاتصالية بما تقترحه من مضامين كفيلة بأن تدعم التوجهات التجديدية في فضاء الثقافة العربية. و من جهة أخرى، التجديد الثقافي الذي ينهل من الثورة الاتصالية كفيل بأن يتواصل مع الذات بحثا عن أطر و مرجعيات جديدة، و يتواصل مع الآخر بحثا عن تجارب لم يخبرها أو بحثا عن تفسيرات لقضايا لم يجد لها تفسيرا في تواصله مع الذات.

معوقات تنفيذ السيناريو و سبل التغلب عليها.

من الواضح أن الكثير من المعوقات يشتق من الشرح الذي قدمناه لشروط تنفيذ السيناريو.

- تمثل الأنظمة السياسية العربية القائمة على الاستبداد و مصادرة حق الآخر في التعبير أكبر معوق قد تواجهه قضايا التجديد الثقافي مستقبلا في الأمد القريب. لكن تهاوي هذه الانظمة واحد تلو الآخر في السنة الحالية و ما يؤشر على التحاق نظم أخرى، قد يدخل المجتمعات العربية في فترة انتقالية قد تطول و بالتالي قد يؤجل الحسم في القضايا الثقافية إلى أن تستتب الأوضاع السياسية.

- يتمثل المعوق الثاني في ثقل الثقافة التقليدية و المكانة المؤثرة التي تملكها في المجتمعات العربية. قد تتجه الثقافة مستقبلا نحو الحداثة لكن بالتأكيد رواسب الثقافة التقليدية ستبقى مؤثرة و الخشية أن يزداد تأثيرها بتهاوي الانظمة السياسية التي منعتها و حاصرتها بالكثير من وسائل الردع و القمع.

- قد يتحول العلم مستقبلا في المجتمعات العربية إلى معوق في وجه قضايا التجديد ذلك أن غياب العلم لحقب من الزمن ثم السماح له بدون تحضير و ترتيب بأن يحتل مكانة مؤثرة، قد يؤدي إلى وضعية يوظف فيها من دوائر ترفع لواء العلم لتحبط أي محاولة تجديدية لا تنال رضاها و قبولها.

خاتمة

خاتــمة

بينت الدراسات في بعض نتائجها بأن المجتمعات العربية لا تزال حبيسة الثنائيات التقليدية التي لازمتها لعقود بالرغم من الجهود الحثيثة الرامية الى التحرر من تأثيرها الشديد على مسارها التاريخي.هذه الجهود مكنت المجتمعات العربية من ارساء الكثير من مقومات التقدم و التطور إلا أنها بقت تطفو على السطح و عجزت عن ادخال هذه المجتمعات في روح العصر بعيدا عن تكتيكات الكر و الفر و استراتيجيات الرفض و الكراهية و الخصومة و العداء.

تحولت الثقافة في العقدين الأخيرين إلى فضاء يعج بتلك التكتيكات و الإستراتيجيات،و كلما أريد للثقافة أن تكون عامل تغيير و تجديد،تستثار قوى التشبث بالخصوصية و الهوية و التراث و تقولب هذه العناصر في قالب أيديولوجي مغلق يتجاهل و يتجاوز الواقع المتحول للمجتمعات العربية و يعجز عن فهم التحولات و التغيرات العالمية.

وفي هذا السياق،يظهر التجديد الثقافي عند البعض كسلاح يخاطب أكثر ما يخاطب العاطفة و روح الإنتماء غير المعقلنة، ويظهر عند البعض الآخر كسلاح يحاول أن يتقوى باستمرار و غايته مساءلة الواقع الذي صادره الماضي المثبت في الزمن،ومن ثم محاولة احداث تغييرات على مستوى الفكر و الممارسة في عصر متجه نحو المستقبل،بل ولج فعلا المستقبل.

أبرزت الدراسة أن التجديد الثقافي ذي الطبيعة التغييرية، يتحرك في بيئة عربية مفارقة،لا تتقبل بسهولة التخلي عن ما ألفته لعقود إن لم نقل لقرون. مجتمعات عربية غير قادرة على الإسهام الفعلي في تسيير دفة العالم و على جميع الصعد، بالرغم مما يشهد لها من امتلاك الجغرافيا المناسبة و العنصر البشري المؤهل.

هذه المجتمعات تمقت العمل الجماعي،وإن أقدمت عليه،فإنها تفعل ذلك مرغمة أو بإملاءات الذين يملكون صناعة القرار في العالم.

يحتاج التجديد الثقافي التغييري الى أكسجين الديمقراطية حتى يعرف طريقه نحو الحياة و الإستمرارية، ومعروف أن الديمقراطية في المجتمعات العربية مشروع مؤجل طاله الغبار في أدراج الأنظمة السياسية العربية.

تولد أمل كبير في أن تتجه الأمور نحو التحسن بعد الثورات الشعبية الهادرة التي أطاحت بنظامين سياسيين ما كان متوقع الإطاحة بهما بتلك السهولة، لكن بعض المؤشرات الوافدة من

تونس و مصر، تبين بأن مسار بناء الديمقراطية في المجتمعات العربية مسار شاق و مكلف نظرا ، أولا، للتركة الثقيلة الموروثة ، و ثانيا، لأن هذه المجتمعات تفتقر للنخب القادرة على تجاوز دوائر ما كان سائدا.

وعليه، يستطيع المرء أن يتوقع حركة بطيئة للتجديد الثقافي التغييري، و قد تتسارع على المستوى الفكري مستقبلا بتأثير عوامل الإبداع و الترجمة و التفاعل مع ثقافة العصر، لكن ترجمة هذه الحركية الى ممارسات يومية تؤثر على النمط الحياتي للإنسان في المجتمعات العربية،لا نراه قريب الحدوث في المدى القريب أو المتوسط.

قائمة المراجع و المؤلفات

قائـــمة المراجــع.

أولا: قائمة المراجع باللغة العربية.

- **الكتب**

1. إبـراهيم العيسـوي: التنميـة فـي عـالم متغيـر: دراسـة فـي مفهـوم التنميـة ومؤشراتها، الطبعة الثانية، 2001، دار الشروق، القاهرة.
2. أحمـد زايـد: تناقضـات الحداثـة فـي مصـر، عـين للدراسـات و البحـوث الاجتماعية، القاهرة، 2005.
3. إدريـس هـاني: المفارقـة و المعانقـة، رؤيـة نقديـة فـي مسـارات العولمـة و حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي2001.
4. ألان لارامـي، برنـارد فـالي: البحـث فـي الاتصـال: عناصـر منهجيـة؛ ترجمـة رابـح كعبـاش و آخـرون. منشـورات مخبـر علـم اجتمـاع الاتصـال. جامعـة قسنطينة، الجزائر.2004.
5. أنطـوني جيـدنز: عـالم جـامح :كيـف تعيـد العولمـة تشـكيل حياتنـا؛ ترجمـة عباس كاظم و حسن كاظم. المركز الثقافي العربي، المغرب.2003.
6. أنطوني جيدنز: علم الاجتماع، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.
7. باسكال بونيفاس: إدارة العجز ، نـهاية الطموحات العالمية و الاستراتيجية، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي 1998.
8. برهـان غليـون:" مجتمـع النخبـة". معهـد الإنمـاء العربـي،ط1. بيـروت. 1986.
9. برهان غليون: اغتيال العقل. سلسلة موفم صاد، الجزائر، 1990.

10. برهان غليون: العرب و تحولات العالم: من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد. المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007.
11. برهان غليون: سمير أمين: ثقافة العولمة و عولمة الثقافة. دار الفكر المعاصر، ط 2، دمشق 2002.
12. البشير العربي: مقاربات سوسيولوجية في الثقافة والتنمية والمجتمع، دار سحر للنشر، تونس، 1998.
13. تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، 2001.
14. تركي الحمد: من هنا يبدأ التغير، دار الساقي، بيروت، 2008.
15. التقليد و التجديد في الفكر العلمي: منشورات كلية الآداب، الرباط، المغرب، 2003.
16. توماس فريدمان: العالم مسطح؛ ترجمة عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت،2005.
17. جابر عصفور: نحو ثقافة مغايرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2008.
18. حامد عمار: مواجهة العولمة في التعليم و الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،2006 .
19. حامد عمار: نحو تجديد تربوي ثقافي، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة 1998.
20. حسن شحاتة: مستقبل ثقافة الطفل العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2008.
21. حسن يوسف، وآخرون، رؤيتنا الإنمائية الإنسانية المستقبلية، منشورات ندوة الدراسات الإنمائية، بيروت، 1985.

22. حليم بركات :المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 1985.
23. راسل جاكوبي: نهاية اليوتوبيا: السياسة و الثقافة في زمن اللامبالاة؛ ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة المعرفة،عدد 269، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 2001.
24. رضا عبد السلام: انهيار العولمة، المكتبة العصرية، مصر، 2007
25. رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2003.
26. رياض نعسان آغا: بين السياسة و الثقافة، مركز النقد الثقافي، دمشق،2008.
27. ريموند وليمز: الكلمات المفاتيح، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007.
28. زكي الميلاد: الإسلام و التجديد: كيف يتجدد الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب 2008.
29. زكي الميلاد: المسألة الثقافية، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005.
30. سليمان تقي الدين: تحولات المجتمع و السياسة، أفكار عن عالم جديد، دار الحداثة، بيروت، 1992.
31. سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، دار الفارابي، ط 2، بيروت، 2003.
32. السيد ولد أباه اتجاهات العولمة: إشكالية الألفية الجديدة، المركز الثقافي العربي، المغرب. 2001.
33. السيد ياسين: الحوار الحضاري في عصر العولمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

34. السيد ياسين: إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة، الهيئة المصرية للكتاب،2006.
35. طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005.
36. الطيب برغوث: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية التدافع و التجديد، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، سوريا،2006.
37. الطيب برغوث: محورية البعد الثقافي في إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق 2006.
38. عامر قنديلجي: البحث العلمي و استخدام مصادر المعلومات التقليدية و الإلكترونية، اليازوري، عمان،2008.
39. عبد الإله بلقزيز: في البدء كانت الثقافة ، نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية، أفريقيا، الشرق، المغرب،1998.
40. عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية: الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، المغرب،2000.
41. عبد الرزاق أمقران: سوسيولوجيا المجتمع، المكتبة العصرية، مصر،2009.
42. عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم و الإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
43. عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية و المرجعيات المستعارة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت،2004.
44. عبد الله عبد الدائم: التربية و تنمية الإنسان في الوطن العربي، دار العلم للملايين، ط 2، بيروت،1991.

45. عبد الوهاب المسيري: العلمانية و الحداثة و العولمة، دار الفكر، دمشق،2009.
46. عبيد بن عبد الله العمري، عبد القادر عبد الله عرابي: إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، السعودية،2002.
47. عدنان أحمد مسلم: البحث الاجتماعي الميداني، الجزء الأول، منشورات جامعة دمشق،1999.
48. عصام توفيق قمر و آخرون: البحث العلمي في الوطن العربي، اشكاليات و آليات للمواجهة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، مصر 2008.
49. علي عبد الرزاق جلبي : الدراسات المستقبلية، الأسس و الاستراتيجيات، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر،2005.
50. علي غربي، إسماعيل قيرة: العرب و أمريكا بين التطوير و التطبيع، منشورات مخبر علم اجتماع الاتصال، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2004.
51. علي غربي: أبجديات المنهجية في كتابة الرسائل الجامعية، منشورات مخبر علم اجتماع الاتصال، جامعة قسنطينة،2009.
52. عمر كوش: أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ترحاله، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2002.
53. عيسى مخلوف: تفاحة الفردوس، المركز الثقافي العربي، المغرب،2006.
54. فاروق عبد فلية، أحمد عبد الفتاح زكي: الدراسات المستقبلية: منظور تربوي، دار المسيرة، عمان،2003.

55. فريديريك معتوق: مرتكزات السيطرة الغربية، دار الحداثة، ط 2 ، بيروت، لبنان، 2008.

56. محمد أركون: الفكر العربي؛ ترجمة عادل العوا، منشورات دار عويدات، بيروت، باريس ط 3، 1985.

57. محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؛ ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، 1995.

58. محمد الذوادي: الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية و اغتراب منظور العلوم الاجتماعية، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.

59. محمد عابد الجابري: اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 2000.

60. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية. ط6، بيروت ،1999.

61. محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

62. محمد علي حوات: العرب و العولمة، شجون الحاضر و غموض المستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002.

63. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب و الإسلام، نهضة مصر للطباعة و النشر، 2004.

64. محمد محفوظ: الحضور و المثاقفة: المثقف العربي و تحديات العولمة، المركز الثقافي العربي، المغرب،2000.

65. مصطفى محسن: الخطاب الإصلاحي التربوي، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1999.

66. ممدوح محمود منصور: العولمة: دراسة في المفهوم و الظاهرة و الأبعاد، المكتب الجامعي الحديث،2007.
67. المهدي المنجرة: قيمة القيم، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب،2004.
68. ميتشيو كاكو: رؤى مستقبلية؛ ترجمة سعد الدين خرفان، سلسة عالم المعرفة، عدد 270، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 2001.
69. نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 256، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001.
70. نصر محمد عارف: الحضارة ،الثقافة ، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح و دلالة المفهوم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1995.
71. هادي نعمان الهيتي: إشكالية المستقبل في الوعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
72. يعقوب حسين نشوان: التربية في الوطن العربي، دار الفرقان للنشر و التوزيع، عمان، 2005.

- <u>مقالات، تقارير و مواقع إلكترونية.</u>

1. أحمد زايد: تحديث البنية الثقافية كمدخل للتنمية، مجلة الديمقراطية، عدد 31، (جويلية 2008)، مؤسسة الأهرام، القاهرة.

2. أحمد مجدي حجازي: أمية المثقف العربي. في: الثقافة و المثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2002.

3. إليزابيث لونغنس: في معضلة الباحث و وضع البحث في العلوم الاجتماعية حول العالم العربي في الجامعة الفرنسية، في: " صورة الآخر: العربي ناظرا و منظورا إليه"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1999، ص ص 531/ 544.

4. تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: المكتب الإقليمي للدول العربية، شركة كويكي للنشر.

5. تقرير المعرفة العربي للعام 2009: نحو تواصل معرفي منتج، مؤسسة محمد راشد آل مكتوم، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

6. جوزف سماحة: الشارع العربي، السفير، عدد 2001/12/21.

7. حسان زهار: سلطان الخوف في الجزائر، الشروق اليومي، عدد 20 جوان 2005.

8. سلوى شعراوي جمعة: مواطنة المرأة: جدلية التمكين و التهميش. أعمال المؤتمر السابع عشر للعلوم الإنسانية. المواطنة المصرية و مستقبل الديمقراطية، 21/ 23 ديسمبر 2003، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، المجلد الثاني.

09. السيد ياسين: مشكلات المشروع الحضاري العربي، إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 2006، ص 216 /226.

10. السيد ياسين: العولمة و التجديد الفكري العالمي، جريدة الأهرام المصرية، عدد 03 أفريل 2008.

11. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: "مفهوم التجديد". في: بناء المفاهيم، دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر.

12. طلال العتريسي: عولمة القيم و المفاهيم. في: www.Aljazeera.net

13. عبد الله عبد الدائم: طبيعة الثروة العلمية التكنولوجية. في: رؤيتنا الانمائية الإنسانية المستقبلية، منشورات ندوة الدراسات الإنمائية، بيروت، 1985.

14. عبد المجيد مزيان: مفهوم الأمن الثقافي العربي بين الواقع و التصور، مجلة الثقافة، عدد جويلية /أوت 1983. الجزائر.

15. عمر الشوبكي: المواطنة المصرية في عالم مفتوح: المنازعة بين الهيمنة الأمريكية و العولمة. أعمال المؤتمر السابع عشر للعلوم الإنسانية، المواطنة المصرية و مستقبل الديمقراطية، القاهرة، 23/21 ديسمبر 2003، مكتبة الشروق الدولية، المجلد الثاني.

16. عمر كوش: هل توحد ثقافة الخوف مجتمعاتنا العربية؟ صحيفة الحياة، عدد 30 مارس 2006.

17. فراس جابر: صورة العولمة في الثقافة الشعبية، مجلة التراث و المجتمع، جمعية إنعاش الأسرة، رام الله، فلسطين.

18. فهمي هويدي: خيولنا التي لا تصهل، السفير، عدد 2001/12/28.

19. كمال عبد اللطيف: التجديد الثقافي: ملاحظات أولية في مفهوم الغزو الثقافي، مجلة المستقبل العربي، 1988.

20. محي الدين صبحي: جدلية الذات و المصير، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، باريس، عدد 03، 1984.

21. محمد أحمد الخضراوي: الحرية المدنسة، القدس العربي، عدد 13 مارس 2006.

22. محمد أحمد العجاتي: تطور الثقافة الرأسمالية و تأثيرها على الثقافة العربية. في: الثقافة العربية: أسئلة التطور و المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2003.

23. محمد الحداد: نكبة الفضاء العام العربي و فضائياته، في: www.Aswat.com، 14/06/2010.

24. محمد الرميحي: واقع الثقافة و مستقبلها في أقطار الخليج العربي. في: الثقافة و المثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت 2002.

25. محمد بن صالح الدحيم: التجديد الثقافي: قراءة في الواقع و المأمول، www.nawafidh.com 15/06/2010 .

26. محمد محفوظ: التجديد الثقافي: المفهوم و الحاجات. في: www.anabaa.org 19/06/2010.

27. المنجي الزايدي: مقدمات لسوسيولوجيا الشباب، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، عدد 03، ص ص 27- 54.

28. المهدي المنجرة: الالتحام بين العلم و الثقافة، مفتاح القرن الواحد و العشرين، الثقافة و المثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت 2002.

29. نبيل علي: الثقافة الإسلامية: رؤية معلوماتية. في: خصائص الثقافة العربية و الإسلامية في ظل حوار الثقافات، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة 2006، ص ص 89 / 103.

ثانيا: قائمة المراجع باللغات الأجنبية.

- الكتب.

1. Addi Lahouari: l'impasse du populisme, ENL. Alger, 1991.
2. Alain Calosci: Éducation, culture, développement, quelles relations?, Editions L'Harmattan, Paris, 2008.
3. Chomsky N: la doctrine des bonnes intentions. Fayard, France, 2005.
4. Chomsky N : dominer le monde ou sauver la planète, l'Amérique en quête d'hégémonie mondiale. Fayard, France,2003.
5. Claude michaud, jean-claude thoenig: stratégie et sociologie de l'entreprise, village mondial, Paris, 2001.
6. Conseil de l'Europe: La Culture au Cœur: Contribution au débat sur la culture et le développement en Europe, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1998.
7. Cyril Levicki: stratégie en action, les échos, Paris, 2000.
8. Ernest Gellner : Nation et nationalisme, Payot, Paris, 1989.

9. Essè Amouzou: L'influence de la culture sur le développement en Afrique noire, Editions L'Harmattan, Paris, 2009.

10. Firouzeh Nahavandi: Culture du développement en Asie, Editions L'Harmattan, Paris, 1997.

11. Gerry Johnson: stratégiques, pearson, Paris, 2002.

12. J C Gaillard, F Giazzi, E Elamé: Culture et Développement: la Durabilité renouvelée par l'approche interculturelle ? Editions Publibook, Paris, 2009.

13. Jean Pierre Warnier: La mondialisation de la culture, Collection Repères, Editions La Découverte, Paris, 2003.

14. Jürgen Habermas :L'espace public 17ème édition, Payot. France,1997.

15. La culture et le développement locale, OCDE (Organisation de Coopération et de Développements Economiques), Editions ECDE, Paris, 2005,.

16. Malouf, A : les identités meurtrières. Grasset, 1998.

17. Mohammed Chaouki Zine, Identités et Altérités: Réflexions sur l'identité au Pluriel, Editions El-Ikhtilef, Alger, 2002.

18. Mustapha Cherif: Culture et politique au Maghreb, Ed Maghreb relation, Alger, 1990.

19. Raymond Williams: Culture, fontana paperbak, Glasgow, 1998.

20. Stiglits. J. E: la grande désillusion. (date et maison d'édition inconnues).

21. Tony Bennett: Culture, ideology and social process, Batsford academic and educational LTD, London, 1983.

22. W. Walt. Rostow: Les étapes de la croissance économique, collection : Points, Editions du Seuil, Paris, 1963.

- مقالات، تقارير، و مواقع إلكترونية.

1. Addi Lahouari: pluralisme politique et autoritarisme dans le monde arabe. Approche anthropologique des systèmes politiques arabes. Conférence donnée à MERCHEN CENTER at the OHIO STATE UNIVERSITY. USA. Disponible in . www.institut-gouvernance.org 2003.
2. Addi Lahouari : Violence et Islam en Algérie. In: M. Kilani, Islam et Changement social, Editions Payot, Lausanne, 1998.
3. Amokrane Abderrezak: The end of ideology debate: A sociological account. In: Elbahit Elijtimai,n°07, 2005
4. Andrew Tudor: A macro sociology of fear; The sociological review, v 51, n°2, May,2003.
5. Convention relative aux droits de l'enfance, ONU, 1985.
6. Martin O'Connor, Serge Latouche: Cultural Development Information and knowledge, In Principles of sustainable development, EOLSS, UNESCO, 2005.

7. Mohamed Madani: ville algériennes :Entre panne de projets et urbanisme de fait, In NAQD, N°16,Alger, 2001.

8. Mokdad Issaad: Médias arabes et mondialisation culturelle. In: Oragora.com (15/08/2010).

9. Perri 6 (David Ashworth): Governing by cultures, Demos Quarterly, n 7, 1995.

10. Rapport sur la Coopération Culturelle Européenne: Bilan et Perspectives, Présenté par le Comité des hauts fonctionnaires lors de la 3ème Conférence des ministres de la culture, Conseil de l'Europe, 1981.

11. Robert Smith: Le concept de culture dans l'analyse du développement économique du Japon, Revue : Anthropologie et Sociétés, Vol 14, n 3, Paris, 1990, p 11- 20.

12. www. unesdoc.unesco.org.

13. www.9adaue.com/vb/showthre.

ملاحق

الجمـــهورية الــجزائرية الديمقــراطية الشــــعبية

وزارة التـــعليم الـــعالي و الــبحث العـــلمي

كلية الآداب و العلوم الإنسانية

قسم علم الاجتماع

جامعة فرحات عباس

إستبانة موجهة للباحثين و المفكرين العرب

سيداتي، سادتي

يشـرفني أن ألـتمس مـن شخصـكم الكريم،المسـاعدة فـي اسـتكمال بعـض أوجـه أطروحة الدكتوراه التي أنا بصدد إنجازها حول الموضوع التالي:**"إستراتيجية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة"**، من خلال تفضلكم بالإجابة على أسئلة الإستبانة بما هو متاح لكم من وقت.

أتمنى عليكم الإسهام في هذا العمل العلمي الهادف ،و لكم مني أسمى عبارات التقدير و الاحترام.

أطروحة من إنجاز: الأستاذ عبد الرزاق أمقران

أستاذ علم الاجتماع الثقافي

كلية الآداب و العلوم الاجتماعية

جامعة فرحات عباس –سطيف

الجزائر

الإســــــتبانة

السؤال الأول:

التجديد الثقافي في المجتمعات العربية،عملية إنمائية واعية و هادفة في مجال الثقافة،تظهر كاستجابة لعولمة ثقافية قاهرة.هل هذه الاستجابة تتخذ مظهرا واحدا هو الانصياع و الذوبان فيما تمليه العولمة الثقافية،أم أنها استجابة متعددة المظاهر و منها التعايش مع الآخر و الحوار معه،التكيف ،المقاومة أو الرفض؟

السؤال الثاني

يرى البعض بأنه لا طائل من ولوج الجدل القائم بين المفاهيم القريبة من مفهوم التجديد الثقافي مثل التحديث الثقافي،التطوير الثقافي، التنمية الثقافية، الإصلاح،التغيير...بحجة أنها تؤدي في مجملها معنى التغير من حال إلى حال. ألا يمثل هذا الموقف التفافا حول مسألة هي في الأصل معقدة أو تبسيطا لها "تحديد مضمون أو مضامين التجديد الثقافي" و يزيدها تعقيدا ارتباطها بمتغير آخر لا يقل عنها تعقيدا هو العولمة الثقافية؟

السؤال الثالث

التجديد الثقافي في المجتمعات العربية، يتطلب إستراتيجية تقوم على دعائم ثلاث هي:التفكير- التخطيط- التنفيذ.

على ضوء هذه الدعائم الثلاث، كيف تتقاطع أو تتنافر أدوار و مهام:

أ- المؤسسات الحكومية ب- النخب ج- المجتمع المدني

السؤال الرابع

شواهد إمبريقية كثيرة و إحصائيات دقيقة تؤكد الغياب شبه التام للعمل المشترك بين المجتمعات العربية على أصعد الاقتصاد، الأمن و الثقافة. و بالتالي، ألا ترون ضرورة ملحة لاستحداث تكتلات و هيئات و منتديات إقليمية تحترم الخصوصيات الثقافية المحلية، بغاية تجسيد إستراتيجية التجديد الثقافي في عصر لا يعترف بالحدود الثقافية؟

السؤال الخامس

ينظر البعض إلى التشتت المستفحل في صفوف النخب في المجتمعات العربية على أنه ضعف و خلل يجب احتواءه لضمان درجة عالية من النجاح في عملية التجديد الثقافي. أما البعض الآخر،فيقدم هذا التشتت على أنه إضافة نوعية و إثراء للتجديد الثقافي.

ماهي،حسب وجهة نظركم، تبعات الموقفين على مآل التجديد الثقافي؟

السؤال السادس

يكثر استعمال مفهوم التجديد الثقافي في المجتمعات العربية، كما يكثر استعماله في العالم الغربي بمسميات مختلفة منها: **le renouveau culturel- cultural renewal**

هل المجتمعات العربية، في نظركم، ومن خلال نخبها و مثقفيها و هيئاتها الرسمية، مطالبة بأن تطلع على مضامين هذا المفهوم كما هو موظف في العالم الغربي حتى تبني لنفسها استجابة متسقة مع ما هو وارد عليها، أم أن المجتمعات العربية يمكنها الانكفاء على نفسها لتحديد مضامين التجديد الثقافي من الداخل؟

السؤال السابع

بعض الطروحات الفكرية في المجتمعات العربية، تبني اهتمامها في عملية التجديد الثقافي حول فئات اجتماعية بعينها مثل المرأة و القضايا المرتبطة بها، و الطفل و آفاق التربية التي ينمو بين أحضانها.هذه الفئات يهتم بها لأنها فئات مستهدفة من طرف العولمة الثقافية، و بالتالي وجب تحصينها ضد التأثيرات الخارجية.

ماهي بنظركم ، أبعاد كذا توجهات في الفكر العربي و ماهو موقفكم منها؟

السؤال الثامن

هل يستهدف التجديد الثقافي قطاعات أخرى من النشاط الاجتماعي غير قطاع الثقافة تسنده و تقويه لبلوغ الغايات التي سطرت على ضوئها استراتيجيات التحرك و المبادرة، أم أن التجديد الثقافي يغلق على نفسه في قطاع الثقافة فحسب؟ و هل هذا مقبول؟

السؤال التاسع

تؤكد الدراسات العلمية بأن ما خبره الإنسان من مظاهر العولمة الثقافية إلى يومنا هذا، يعد ضئيلا مقارنة بما قد يخبره مستقبلا.

و بذلك فإن الانشغال في المجتمعات العربية، و في مسألة التجديد الثقافي و إضافة إلى الاهتمام بالحاضر و ما يطرحه من تحديات، يجب أن يهتم أيضا بالمستقبل.

في نظركم، ماهو السيناريو المستقبلي الأنسب لمواجهة إشكاليات العولمة الثقافية مستقبلا؟

السؤال العاشر

ماهي شروط تنفيذ هذا السيناريو الذي اقترحتموه و ماهي المعوقات المحتملة؟

Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique

Université Ferhat Abbas. Sétif. Algérie

Faculté des sciences sociales et des sciences humaines.

Département de sociologie

Questionnaire destiné aux chercheurs et intellectuels algériens

Cher monsieur :

C'est un grand honneur que de solliciter votre aide par le biais de ce questionnaire qui porte sur le thème suivant **: « le renouveau culturel dans le monde arabe et la mondialisation »,** *thème d'une thèse de doctorat que j'espère soutenir avant la fin de cette année.*

Vos réponses, et les réponses d'autres penseurs arabes et étrangers, vont me permettre de dégager et cerner la diversité d'opinions et positions théoriques en rapport avec cet angle de recherche.

Je vous remercie pour votre compréhension et coopération.

Thèse réalisée par *Me* :

Amokrane Abderrezak.

Enseignant de sociologie culturelle

Département de sociologie.

Université Ferhat Abbas. Sétif. Algérie

E-mail : amokrane60@hotmail.fr

Question n°1 :

Le renouveau culturel dans le monde arabe par ses objectifs et mécanismes de réalisation, se présente comme une réaction à la mondialisation culturelle.

D'après vous, est-ce que cette réaction est perçue, comme une soumission seulement, ou on peut lui envisager d'autres aspects tels que : la coexistence avec et l'ouverture envers l'autre, l'adaptation, la résistance, et le refus ?

Question n° 2 :

Quelques penseurs arabes évitent – et il ne le cache pas- la diversité des concepts touchant le thème du renouveau culturel(progrès culturel, développement culturel…) sous prétexte que tous ces concepts ont un seul sens , celui de changement.

Quelles sont vos conclusions quand à cette proposition ?

Question n°3 :

La stratégie du renouveau culturel dans le monde arabe est conçue et bâtie autour de trois dimensions principales :

la réflexion – la planification – la réalisation.

D'après vous, ces trois dimensions, sont-ils source de convergence ou de divergence entre les tâches et rôles des :

- Institutions gouvernementales
- Les élites
- La société civile

Question n°4 :

Il est quasi certain que la coopération entre les Etats arabes dans les sphères de l’économie, la sécurité, et la culture, est presque inexistante. Est- ce que vous ne considérez pas que les stratégies du renouveau culturel, quand elles incombent à un ensemble de sociétés arabes, exigent la création et l’établissement des organismes et organisations communes, régionales et globales, qui auront pour tâche, définir la nature même de cette stratégie, ses objectifs et les moyens de réalisation, dans un contexte mondial qui ne reconnaît pas de frontières culturelles ?

Question n°5 :

Les élites dans le monde arabe jouent et ils doivent jouer, un rôle important dans le renouveau culturel, c’est une évidence. Mais leurs rangs sont entachés de divisions, ou de moins, c’est ce qui est avancé. Ces divisions sont interprétées, soit comme une sérieuse entrave à la stratégie du renouveau culturel, ou comme un avantage (richesse des idées et positions).

Quelles sont, d’après vous, les retombés de ces deux positions sur la stratégie du renouveau culturel ?

Question n°6 :

Le renouveau culturel comme contenus et pratiques, a une solide assise dans le monde arabe et de même en occident.

Pensez- vous qu’il est impératif pour le monde arabe, de saisir le sens, ou les sens du concept en occident, avant de définir ce

même concept utilisé d’ailleurs fortement dans les sociétés arabes ?

<u>Questions n°7 :</u>

Quelques contributions intellectuelles dans le monde arabe consacrées au renouveau culturel, enrichissent les débats en présentant la femme et l’enfant, comme deux catégories sociales ciblées, donc, victimes de la mondialisation culturelle.

La crainte de voir les sociétés arabes transpercées à cause de la femme et l’enfant, oriente le renouveau culturel vers la consolidation de « l’immunité » de ces deux maillons faibles.

Elaborez, s’il vous plait, une analyse au vu de cet argument.

<u>Question n° 8</u> :

Quelles lecture faites vous, de la conception particulière du renouveau culturel dans le monde arabe qui se « renferme » dans le fait culturel proprement dit, et néglige en même temps, l’apport et l’influence que peuvent présenter et avoir, les autres aspects de l’activité humaine, tels que, l’économie, l’éducation, et le politique ?

<u>Question n°9</u> :

La stratégie du renouveau culturel dans le monde arabe, avec les corrélations quelle peut avoir avec la mondialisation est portée sur le présent. Mais il est clair, et au vu d’indices palpables, que la mondialisation culturelle est portée aussi vers le future.

D'après vous, quel est le scénario le plus probable qui va définir la nature de l'interaction entre le monde arabe et la mondialisation culturelle ? (un scénario peut s'étaler sur une vingtaine d'années).

Questions n°10 :

Quels sont les conditions nécessaires pour l'élaboration de ce scénario et quels sont les obstacles de sa réalisation ?

ملخص الأطروحة.

اهتمت الاطروحة الموسومة بـ: " استراتيجيات التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة " بموضوع شديد الحساسية و التعقيد في آن واحد، يتصدى لمكانة الثقافة في المجتمعات العربية في الوقت الراهن و أوجه تفاعلها مع عصر عولمي ينشر قيم لا حائل بينها و بين النفاذ إلى العالم بأسره بشكل إكراه و إغواء مستمرين. إلا أن الأطروحة تمايزت عن الكثير من الأعمال و الدراسات الأخرى باختيارها لزاوية بحثية غير مألوفة هي التجديد الثقافي.

التجديد الثقافي كما حدد في الأطروحة هو مجمل العمليات التي ينجزها الأفراد و الجماعات و المؤسسات و الهيئات الرسمية و التي تستهدف احداث تغييرات إيجابية على فضاء الثقافة بمعناها الواسع. و لهذا ارتبط التجديد الثقافي بمنهجية عامة و شاملة وصفت بالاستراتيجية.

- **التجديد الثقافي و العولمة.**

بينت إشكالية الأطروحة بأن استراتيجية التجديد الثقافي هي استجابة لظروف عالمية حصل الإجماع على وصفها بالعولمة و بالتالي تراوحت هذه الاستراتيجية بين موقف رافض للعولمة و موقف يقبلها و موقف ثالث يكيف الأوضاع العربية مع ما تمثله العولمة من اخضاع و تنميط. و على ضوء هذا الطرح برزت الغايات البحثية للأطروحة.

- **الغايات البحثية.**

اهتمت الأطروحة بتبيان أولا، أدوار و مهام المثقفين العرب خلال العشرين سنة الماضية قبولا و رفضا و تكييفا حيال العولمة. كما اهتمت ثانيا، بتبيان العلاقة القائمة بين هذه الادوار و المهام و الازمنة الحضارية الثلاثة طيلة عشرين سنة و هي التي تمثل الحدود الزمنية للأطروحة.

- **الدراسة النظرية.**

تتبعت الاطروحة أبعاد الغايات البحثية من خلال انجاز أربعة فصول خصصت لـ :

- تقديم قراءة نقدية للدراسات المشابهة و السابقة.

- الوقوف على الاتجاهات النظرية التي تناولت بالاهتمام قضايا التجديد الثقافي.
- بينت الاطروحة في الفصل النظري الثالث المرجعيات القيمية التي تسند قضايا التجديد الثقافي في المجتمعات العربية.
- أما الفصل الرابع فقد خصص لتبيان أوجه التقاطع القائمة بين موضوع الدراسة و فرع علم اجتماع التنمية.

- **الدراسة الميدانية.**

أنجزت الدراسة الميدانية استجابة لانشغالين رئيسيين:

أولا: رصد أدوار و مهام المثقفين العرب كما تبينها الاعمال الفكرية التي صدرت منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي، و قد وظفت آداة تحليل المضمون على ضوء الاتجاهات النظرية الستة التي برزت في الدراسة النظرية. و عليه، ظهر تحليل المضمون في فصل كامل(الفصل السابع).

ثانيا: رصد آراء و مواقف مجموعة من الباحثين العرب حول قضايا التجديد الثقافي و توزعت العينة بين مجموعة من البلدان العربية هي: الجزائر، تونس، المغرب، مصر. و يشتغل أفراد العينة هذه في فروع معرفية شتى هي علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، علوم التربية، التاريخ. وظفت من أجل الاقتراب من العينة استمارة تضمنت عشر أسئلة كبرى.

- **منهج الدراسة.**

جمعت الأطروحة بين الاستنتاجات التي ارتبطت بالدراسة النظرية و النتائج الجزئية و العامة التي ارتبطت بالدراسة الميدانية و استندت إليهما لبناء سيناريو أول يلخص التنبؤات و التوقعات التي اقترحها المفكرون العرب في بدايات التسعينيات من القرن الماضي حول الثقافة، و لبناء سيناريو ثان يعرض فيها الباحث تصوراته تجاه قضايا التجديد الثقافي كما قد تقع في العشرين سنة المقبلة.

- **النتائج العامة للدراسة.**

توصلت الأطروحة إلى جملة من النتائج نوجزها في ما يلي:

- غياب شبه تام لما قد نعتبره استراتيجية في التجديد الثقافي.
- غياب العمل العربي المشترك في فضاء الثقافة يجعل الحديث عن التجديد الثقافي كاستراتيجية، كلاما استهلاكيا لا طائل منه.
- التجديد الثقافي الذي لا يرقى إلى مستوى الاستراتيجية يبقى يظهر بأشكال مختلفة تحاول التفاعل مع العولمة بطرق و وسائل شتى.

Le résumé de la thèse:

Le renouveau ou l'innovation a animé la sphère culturelle et intellectuelle arabe depuis un certain temps et a été toujours source de divergences et polémiques.

En se penchant sur le thème du renouveau culturel la thèse ne pouvait sûrement pas éviter d'alimenter encore une fois ces divergences et polémiques.

Ce qui rend l'étude de cette variable encore plus difficile et complexe, c'est le fait de la situer dans un contexte historique mondialisant.

- **Problématique:**

Elle se résume à dégager les principaux courants théoriques au sein des sociétés arabes qui ne cessent depuis une vingtaine d'années de vulgariser des contributions culturelles et intellectuelles cernant des pans de position vis-à-vis de la mondialisation déferlante.

- **Objectifs de la thèse**:

Deux objectifs majeurs ont guidé la recherche:

- Il s'agit dans un premier lieu de cerner les contours des rôles et tâches qui incombent aux intellectuelles arabes, comme déterminés par eux-mêmes dans des travaux multiples parus dans les deux dernières décennies, les travaux qui s'intéressent hautement à la culture dans les sociétés arabes, et plus particulièrement au renouveau culturel.
- Dans un deuxième lieu l'objectif était d’orienter la recherche vers l'étude et l'analyse de corrélations existantes entre les rôles des intellectuels arabes et la notion de temporalité au sein des courants intellectuels arabes.

- **L'étude théorique**:

  Afin de répondre positivement et objectivement aux questionnements exprimés dans la problématique et les objectifs de la recherche, une étude théorique ficelée a été réalisée et ses composantes sont:

- les positions exprimées vis-à-vis de la mondialisation à travers la variable de renouveau culturel, ont été l'objet d'un chapitre volumineux vu les six courants concernés.
- La thèse s'est penchée sérieusement sur les études similaires ou précédentes qui ont étudié le renouveau culturel, et il faut tout d'abord reconnaitre leur rareté, et ensuite, souligner que l'approche envers ces études était critique.
- Il va sans dire que la mondialisation et les positions qui s'en suivent, suscitent des débats et réactions avec un arrière-plan de valeurs. Ainsi, le quatrième chapitre place la thèse dans cette logique.
- Il était primordial pour la thèse d'insister sur le fait qu'il ne peut y avoir de stratégie dans la sphère culturelle avec la faiblesse ou l'absence même d'une volonté sociétale et politique orientée avec clarté et force vers le développement. Le cinquième chapitre défend l'argumentation qui propose sans équivoque, la culture comme axe centrale pour tout développement.

- **L'étude pratique**:

  Cette étude est basée sur deux axes:

  Premièrement: les deux objectifs de la recherche ont été décortiqués par le biais d'une analyse de contenu exercée sur un panel de paragraphes choisis selon le critère des courants théoriques présents dans la recherche.

  Deuxièmement: un échantillon de chercheurs arabes a été approché par le biais d'un questionnaire et on peut déplorer malheureusement l'absence de plusieurs pays arabes dans cette étude.

- **La méthode**:

  la méthode du scénario est la plus indiquée pour ce genre de recherche, car c'est un thème qui a de forte connotations de temps (passé, présent, future). Donc, la thèse dans la dernière partie, propose un ensemble d'idées qui cerne l'orientation probable que peut embrasser le renouveau culturel dans les sociétés arabes dans les vingt années à venir.

- **Résultats:**

- La recherche révèle qu'il est immensément difficile de prôner la thèse d'une stratégie touchant la culture alors que le monde arabe est incapable de valoriser un travail commun.
- L'intervention dans la culture continue d'être exceptionnelle, isolée et élitiste.
- La culture ne peut être axe de développement si le politique persiste à être hégémonique, et écrasant toute action libératrice et confisquant tous les droits, pas moins que le droit d'expression et le droit d'initiative et créativité.

Summary of the thesis

The thesis entitled « the cultural renewal within the arab societies and globalization » deals with a highly important topic concerned mainly with the status of culture in the arab region in the last two decades.

It goes without saying that huge and conflicting debates have taken place in the political and cultural spheres scrutinizing the tasks that must be performed and the plans that must be built so as to sustain the local cultures in their continuos attempts to face the devastating effects of globalization.

The problematic of the thesis

It is according to the historic context as presented above that the thesis studied the different intellectual and theoretical streams which expressed clear positions and reactions towards a global culture. some of these positions consider the global culture a threat to the very existence of arab culture , thus, it must be tackled with appropriate and strong means.Some other positions , instead ,encourage wide interactions with the contents of globalization and consume intentionaly the products of the global culture with deep and sound conviction.

The third type of positions tries to bridge the gaps between local cultures and global culture. This position expresses a double concern : Taking from the outside cultural world the components which can hardly undermine the local cultural components.

THESIS OBJECTIVES

The thesis tried to meet two main objectives :

FIRST :The thesis was concerned with discovering how the intellectuals tasks in undertaking cultural renewal are presented in various theoretical works and studies.

SECOND :The tasks of cultural renewal are put within chronological contexts (past, present, future) and the nature of the relation existing between the differrent types of cultural renewal and the historic contexts, was the second objective.

THEORETICAL STUDY

These two main goals were approached firstly with a relevant and solid theoretical study consisting in four chapters dealing with :

- a)An overview of some of the studies interested in cultural renewal.
- B)Presenting the main intellectual streams linked to cultural renewal.
- C)Presenting the diffferent systems of values sustaining the various approaches of cultural renewal.
- D)Studying the dimensions of developpement in cultural activities.

THE EMPIRICAL STUDY

The two main goals were approached secondly with two tools of investigation :

-1)Content analysis(a sample of paragraphs).

-2)The quetionnary(a sample of arab researshers in various field

THE METHOD

The nature of the study asked for an appropriate method,and it was the method of script(scenario) in the actual thesis.

THE OUTCOMES OF THE THESIS

-1)It appears that it is uncomprehensive and illogic to stress the presence of a strategy of cultural renewal in the arab world, while culture still far from being the center of planning global actions and activities in arab societies.

-2)It is hard to establish a global strategy of cultural renewal while there is no real common arab effort in all aspects of life.

-3)Cultural renewal is related to individual wills and governmental actions are of a high poor efficiency.